

CHRISTOPH. WITTICHII

ANTI-SPINOZA

Sive

EXAMEN ETHICES BENEDICTI de SPINOZA,

Et

COMMENTARIUS DE

DEO

Et ejus attributis.







AMSTELÆDAMI,

Apud JOANNEM WOLTERS, MDCLXXXX.



PRÆFATIO
AD
LECTOREM.

Benigne Lector.

USus invaluit ut, quorum operum editionem Auctoris fata antevertunt, illa non, nisi Præfatione stipata, in publicum prodeant, hunc, opinor, in finem ut prodidagmatis necessariis Lector adjutus, eò facilius in Autoris consilium animique sensa penetrare, ac de iis judicare queat. Laudatissimo huic mori ut & ego morem geram, paucis in hoc limine mihi, Benigne Lector, compellandus eris. CHRISTOPHORI WITTICHII Magni illius nominis lucubrationes sunt, quas Tibi secundùm autographum fideliter typis descriptas exhibemus. Complectuntur eædem, uti in frontispicio libri legere est, Examen Ethices B. D. S. & Commentarium integrum de Deo &c. In priori parte ἀνασκευαστικῶς contra Spinozam, ejusque errores circa Deum, Deique naturam, attributa & modos disputat, in posteriori κατασκευαστικῶς verum de Deo sensum adstruit, atque animo Lectoris sollicite informat. Spinoza quis fuerit? & quamnam αἵρεσιν sectatus? Neminem latere posse, facilè crediderim. Prostant ubique ejus scripta, & novaturienti seculo suâ novitate veneunt, improbitate Lectorem alliciunt, obscuritate in admirationem rapiunt, consequentiarum trochleis minùs catum cautumque irretiunt.

Nec minùs fertilem post se reliquit Spinoza sequacium segetem, quàm Græculus quisque Sophista vel Vitilitigator, qui quâ sunt levitate, solâ prurientis ingenii libidine, ac gloriolæ studio ducti, perniciosa novi Magistri dogmata omnibus propalare, longe lateque disseminare unicè allaborant. Nec suis excidere ausis, exiguo enim temporis medio per plerasque omnes Christiani orbis partes hoc se diffudit virus, ac indies latius latiusque grassatur ac serpit. Ut tamen, quibus ipsa Spinozæ scripta versare nec vacat nec lubet, ejus philosophandi ratio penitius, saltem quantum hoc supponit Autor noster, constet, mecum animum ad sequentia advertant, velim: Duo tantùm, non plura, dari possunt Philosophiæ systemata: Unum, quod Deum statuit causam rerum *transeuntem*; Alterum, quod Deum facit earundem causam *immanentem*; Illud Deum à Mundo sollicitè distinguit ac separat, hoc Deum cum Universo turpiter confundit; Illius fundamentum est distinctio Mentis & corporis, hujus eorundem confusio; Illud ex libero beneplacito Mentis infinitæ ac omnipotentis res omnes derivat, hoc ex, nescio quâ, brutâ cœcaque Naturæ divinæ vel Universi necessitate; Illud motum & quietem spectat ut Dei effecta, hoc ut ad naturam Dei pertinentia, vel potius ut Dei attributa; Illud, ut mentem facit substantiam cogitantem, sic quoque eidem, ut causæ liberæ, actiones cogitativas, hoc est, affirmandi negandi, volendi nolendique tribuit facultatem; hoc, dum mentem, ut Dei (causæ immanentis) modum, considerat, illam in automa transformat spirituale; Illud omnis religiosi cultus, omnisque pietatis fundamenta ponit, hoc funditus evertit ac tollit. Hisce duobus vulgo tertium addi solet, juxta illud Marci Antonini Imperatoris. *Aut est necessitas fatalis & ordo inviolabilis: Aut providentia placabilis: Aut confusio temeraria ac Rectoris orba* Art. 14. lib. ult. *De se ipso*. Verùm hæc confusio rerum, aut fortuitus concursus & casus, qui Atomi-

stis

ſtis adſcribi ſolet, nec homine rationali, multò minus Philoſopho dignus, nec ſcientiæ, quam omnem tollit, nec ſyſtematis nomen meretur. Primum illud ſyſtema Anaxagoras Ionicæ Scholæ Phil. celebris docuiſſe fertur, ſiquidem illum brutæ inertique materiæ, cui ſoli, teſte Ariſtotele, antiquiſſimi inhæſere Philoſophi, Mentem æternam ac infinitam, Opificem & Architectum hujus Univerſi, Νοῦν κοσμοποιὸν, adjeciſſe, & inde, quia hæc Mens utramque in ejus diſciplina faciebat paginam, *Mentis* cognomen tuliſſe, multaſque ſententias particulares de Sole, Luna cæteriſque aſtris &c. illi ſyſtemati apprime convenientes, foviſſe; ab Ariſtotele, Plutarcho, Laërtio memoriæ proditum eſt. Quamvìs, ſi quæ fides Ariſtoteli ſit habenda, ille hanc mentem ab ipſo mundo uſque adeo non diſtinxit. vid. Met. L. I. c.3. ſect. d. coll. cum c. 4. ſect. d. Huic accenſere ſolent Pythagoram, Socratem, Platonem; quicquid verò de eorum fuerit ſententia, in confeſſo eſt, Nobiliſſimum Carteſium prius illud ſyſtema Mathematica certitudine ac methodo purè caſteque concinnâſſe: Hoc enim, laudis debetur Carteſio, quòd dum priſcis Philoſophis illud μεταβαίνειν εἰς ἄλλο γένος ex uno in aliud transſilire ſyſtema, ſolenne erat, ille ſolus Philoſophiæ corpus ubique idem, ubique ſibi ſimile, nullibi dehiſcens aut deſciſcens, nullibi ſibi contrarium, magno ſane ingenii acumine, ſecundùm regulas Analyſeos contexuit, ac hoc modo Encyclopædiæ verè Chriſtianæ fundamenta jecit. Alterum, ſi Ariſtoteli credimus, multò antiquius eſt illo & à primis traditum fuit Philoſophis. Met. L. I. c. 3. ſect. D. ac E. Non paucos Italicæ Scholæ Philoſophos, eoſque non ignobiles, hoc affectâſſe certum eſt. Horum Coryphæus extitit Democritus Abderites, vir, auctore Cicerone, *magnus*, teſte Plinio *ſagaciſſimus*, judice Spinoza, *Philoſophus Socrati, Platoni, ac Ariſtoteli longe præferendus.* Hunc ſecuti Protagoras, Diagoras, Epicurus, in quo, excepto Lucretio Poëta, qui ducentis

annis poſt demum floruit, hoc impium philoſophandi genus exſpiraſſe, communis vult ſententia. Quamvìs Zeno Cittieus Stoicorum princeps, Epicuro ut ætate ſic gloriâ non multò inferior, nullum aliud quàm hoc, in Stoa ſua (quicquid etiam de Stoicis poſt Hieronimum ſentiat Lipſius & Gatakerus) excoluerit ſyſtema. Hoc nos Laconico, ut ſolet, ſtylo docet L. A. Seneca: *Totum hoc*, inquit Ep. XCII. *quo continemur & unum eſt & Deus*; Et alibi. *Vis illum*, ſummum Deum intelligit non Jovem Capitolinum, ut expreſſe monet, *vocare mundum? non falleris. Ipſe enim eſt totum, quod vides, totus ſuis partibus inditus & ſe ſuſtinens vi ſua*, in Nat. quæſt. Lib. II. c. 1. art. 45. huc quoque collineat durum Stoicorum fatum, *ac inevitabilis neceſſitas rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat*, ut in eodem libro loquitur Seneca: hinc non immerito hoc vitio datur Spinozæ, quòd ut Ariſtoteles in Lucani Ocelli, ſic ille in impuris Stoicorum paludibus piſcatus ſit: & revera ovum ovo, ut ex ſequentibus clarius patebit, non ſimilius quàm Spinoziſmus Stoiciſmo, compares (quod Spinozæ Philoſophiæ βάσις καὶ σύνοψις) Scholium prop. VII. part. II. Eth. cum loco jam jam ex Seneca citato, ac verbis Marci Antonini, quæ habet art: 9. Lib. VII. *De ſe ipſo*, quæ, quia notatu digna, adſcribere nonpiget: Κόσμος εἷς διὰ ἁπάντων, καὶ Θεὸς εἷς διὰ πάντων, καὶ οὐσία μία, καὶ νόμος εἷς. *Mundus*, inquit *unus per omnia & Deus unus per omnia, una ſubſtantia, una lex*, hoc eſt, ſecundùm Stoicorum ſtylum, una Naturæ neceſſitas ac fatum. Defloreſcente tamen ſcholæ Stoicæ propagine, & ipſum illud ſyſtema in oblivionem venit, donec Spinoza non ita pridem illud hominibus in memoriam revocaverit, ac demum recoxerit. Nempe Spinoza, poſtquam Prius ſyſtema ex doctiſſimis Carteſii ſcriptis pure imbiberat, & tantùm non intime perſpexerat, nec pauca nec levia in eo ſe deprehendiſſe vitia ſibi viſus eſt. Hæc, ut ex ejus ſcriptis non obſcure colligere licet, ſequentia

tia fuere, (1) quòd cogitatio ſubſtantialis, quæ ſecundùm Carteſium eſſentiam conſtituit mentis *humanæ* (quo totius ſyſtematis, quod adornavit, moles nititur,) ſit conceptus abſtractus, ens Logicum. Vide Præfationem in Princip. Carteſii Geomet. Methodo à Spinoza dem. pariliter quòd conceptus corporis, quatenus à Carteſio convenienter priori hypotheſi determinatur, contradictionibus non careat vid. Schol. p. XV. p. I. (2) quòd Deus ſecundùm hoc ſyſtema ſit incorporeus, adeoque perfectionum ſubſtantiæ extenſæ expers, contra communem, quam homines de Deo foveant notionem, qui, ut Spinozæ placet, per Deum Ens omnireale intelligunt, ac ipſiſſimi Carteſii definitionem in Reſp. ad II. ob. ac Med. III. ubi hoc loquitur modo, *quicquid, quod eſt reale & verum, & quod perfectionem aliquam importat, totum in idea (Dei) continetur.* (3) quòd iis inſiſtendo principiis Deus ad certum genus entium reluctante Dei προλή-ψει ſit referendus. Vid. Ep. 41. (4) quòd dum ſchola Carteſiana Deum Mentem meram, at perfectiſſimam, & infinitam prædicet, Deum cum mente humana, utriuſque attributa confundat vid. Schol. p. 17. I. Eth. Ep. 37. & 60. (5) quòd ex hâc confuſione innumeri pullulent errores, quos arguat ſyrma illud controverſiarum Metaphyſicarum de Deo, quæ ſummis philoſophis ac Theologis crucem fixere, nec unquam, judice Spinoza, ab iis expediri potuerunt, putà an *intellectus, voluntas* & *potentia* Dei differant? an, ſi quæ talis differentia, Deus ſit actus unicus ſimpliciſſimus vel ex pluribus compoſitus? ſi nulla, quomodo poſſit Deus dici cauſa rerum non immanens ſed tranſiens? quomodo ſit cauſa libera non neceſſaria vel phyſica? an rerum eſſentiæ, veritas vel falſitas, bonitas aut malitia ab intellectu vel voluntate Dei dependeant? an voluntas Dei ſit libera libertate indifferentiæ vel ſpontaneitatis? an decreta Dei ſint neceſſaria vel abſolute libera? an illa libertas indiffe-

ren-

rentiæ ad extra, quam Dei summa perfectio, omnisufficientia beatitudo necessariò inferunt, eidem repugnet, dum ex non decernente facit decernentem, adeoque mutationem Deo immutabili inducit, potentiam & actum, aliquid, quod non est ipse Deus, in Deo ponit? quid Dei Bonitas, Sanctitas, Justitia? an hæc Naturalis vel arbitraria? Saltem hisce & longe pluribus, quarum palmarias in Cogitatis suis Metaphysicis attigit Spinoza, enodandis difficultatibus principia Cartesii insufficientia prorsus esse, in præfatione dicti libri Lectorem monitum voluit (6) quòd Menti meræ puræque, licet infinitæ, sine repugnantia voluntas omnipotens tribui non possit; siquidem illa præter cogitationem, vel idearum conjunctionem, infinitam nil innuat, hæc verò infinitas ad quemcunque effectum vires in suo conceptu involvat; quòd Mens infinita non possit esse substantiæ saltem extensæ, ejusque variationis causa, quippe nil commune vel formaliter vel eminenter (quod notio causæ ponit) cum eadem habeat. vid. Schol. p. XV. p. I. Eth. (7) quod non magis intelligi possit relatio, quæ Deum inter & substantiam cogitantem creatam intercedit, saltem quomodo hæc arbitrii polleat potestate ac usu, & tamen omnimodo à Deo dependeat, fatentibus cum ipso Cartesio omnibus, qui illud sequuntur systema, nec concipi nec conciliari possit. Ep. 62. 34. (8) quòd facultas volendi ejusque infinita amplitudo, quam Cartesius Menti humanæ ideo, quòd illam substantiam finxisset, in Med. 4. adscribat, sit merum ens universale ex conceptibus Metaph. abstractis, non veris prognatum. vid. præfat. in P. Cart. & Schol. p. 49. II. Ep. II. In quâ omnium Cart. errorum si Diis placet, fontes indigitat. (1) quod tam longe à cognitione primæ causæ & originis omnium rerum, hoc est, Dei aberraverit (2) quòd veram naturam humanæ mentis & denique (3) veram causam erroris nunquam assecutus sit.

Huic

Huic accessit, quòd Sacra Judaica, quibus ab unguiculis innutritus, utpote, exterminato iis Christo, non nisi superstitionis Ægyptiacæ cum Sabæismo commixtæ teterrimum fœtorem olentià, nil alti, nil sublimis, nil Deo digni spirantia, adeo ei commovere stomachum, ut quicquid Ceremoniarum, religionisque in mundo erat, nauseare cœperit: hinc altum illud supercilium, quo Sacrosanctam despicit Scripturam, ac falsus ille risus & mordax cachinnus, quo augustissima Scripturæ mysteria exsibilat. Ut itaque à memoratis difficultatibus se liberaret Spinoza, nodumque, cui solvendo se parem non credidit, secaret, simul verò omnem religionem expectoraret, repudiato priori systemate, quod ideo, quia Deum à mundo distinguit, non tantùm dictis, ut censet Spinoza, difficultatibus premitur, sed & mortales anxiâ placandi Numinis curâ solicitat, posterius, quod dum mundo Deum miscet, humanum genus religionis pietatisque vinculis exsolvit, ambabus ulnis amplexus est. Est illud, ut vidimus, pervetustum, bene multos, inter utriusque Scholæ magni nominis philosophos, patronos reperit, ab iis non rarò adulteratum variam fortunam subiit. Spinoza ut illud purum, & ab omni confusione immune, seræ posteritati sisteret, ut ætatem ferret, saltem huic seculo mathematico arrideret, ad exemplum Cartesii, methodo mathematicâ, quæ Synthetica audit, & solo operandi modo ab Analytica differt, continuâ theorematum serie, ex paucis quibusdam definitionibus, axiomatis ac postulatis, illud in Ethica sua concatenare cœpit. Quâ in re hunc servavit ordinem. I. ut ex notione intellectuali Dei, paucis adhibitis definitionibus ac axiomatibus, unicam tantùm in rerum naturâ esse Substantiam, eamque Deum, hoc est, *Totum hoc* (ut Senecæ verba repetam) *unum esse & Deum*, vel ut ipse in Schol. Lem. VII. p. II. loquitur, TOTAM *Naturam unum esse individuum*, demonstret. II. ut modum, quo omnia

huic Substantiæ (DEO) insint, & ex ea emanent, qui ad Divinæ Naturæ necessitatem (Stoici vocabant *mundi legem, fatum, fatalem necessitatem, ordinem inviolabilem*) redit, declaret. III. ut ex hisce principiis in prima parte Ethices positis, unicum, cùm infiniti sint, hujus substantiæ modum, HOMINEM, φαινόμενον summis Naturæ interpretibus difficillimum semper visum, in reliquis IV. partibus explicet. Hîc substitit, ac fundamenta non Sapientiæ, sed Impietatis Templi, locâsse sat habuit. Hoc nunc, quicquid est systematis Spinozæ, post multos alios viros Eruditos, subvertendum sibi sumsit ὁ μακαρίτης Wittichius noster. Machinas adhibuit non in Lyceo, sed Schola Cartesiana fabrefactas, & quidem meritò. Tantum enim abest, ut Spinozæ error ex doctrina Aristotelis, quòd pertendunt alii, refelli possit, ut eum mirifice firmet, siquidem ipsissimus ille Aristoteles Stagirites in eodem cum Spinoza hæsit luto. Quòd enim mundum supralunarem crediderit Deum, eique omnia divina attributa, exceptâ providentiâ, vindicaverit, totiusque mundi æternitatem propugnaverit, res jam omnibus nota ac pervulgata est. Non minùs autem, quàm Spinoza ex cœcâ brutaque Naturæ necessitate res ipsas, rerumque omnium essentiam, existentiam, naturam & ordinem arcessivit. Disertis hoc fatetur verbis cap. 11. & 12. Lib. II. Nat. Ausc. coll. cum Lib. VIII. cap. 1. art. 23. Huc quoque aurigant omnia ejus principia : hinc motum vitam Naturæ æternam ac immortalem asseruit; Naturam æque ac Mentem agere propter finem, vel οὗ ἕνεκα *alicujus gratiâ* (ut loqui amat) statuit; quâ in re licèt verbis dissentire videatur, tamen re ipsa Spinozæ concinit. vid. Nat. Ausc. Lib. II. c. 10. art. 6. 7. 15. Et Apend. I. Part. Eth. Spinozæ. Hinc duo tantùm principia vel Naturæ agnovit partes, *Materiam* & *formam*, illam dicit *incorruptibilem* vel æternam, hanc successive, at necessario ortam; hinc ortum ac interi-

tum

tum rerum rotationi orbium cœlestium adscripsit, æternumque rerum finxit circuitum; hinc *formis substantialibus*, *qualitatibus occultis*, *realibus*, *potentiis*, *facultatibus* (ad quas similiter secundùm prop. ult. I. p. Eth. non raró confugit Spinoza. vid. Schol. prop. 2. III.) omnia refersit. Huc quoque collimat, quòd Deum definivit, Ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως, *Actum sine potentia*: quod Spinoza hisce effert verbis: *Omnipotentia Dei actu ab æterno fuit, & in æternum in eadem actualitate manebit*, in Schol. prop. 3. II. Confer Schol. prop. 17. I. Quemadmodum enim Mundi æternitatem ac necessitatem inde elicit Spinoza, sic quoque Aristotelis placitum ejusdem æternitatem ac necessitatem plane infert, quod bene norunt illi, qui eo tanquam argumento Achillæo pro mundi æternitate usi sunt. Quin imò, cùm Aristot. in eundem conceptum mentis nostræ cum Spinoza consentiat, in ipsa principia ac systematis contextum, si quem unquam habuit, hæc enim indivulso nexu cohærent, consensisse censendus est. Spinozæ, & quidem convenienter suis principiis, ad quæ etiam provocat, Mens & corpus est una eademque res. Lege prop. 2. III. ejusque Schol. Idem recte affirmat Aristoteles, quando Lib. II. de Anima c. 1. art. 14. dicit: *Ideoque non oportet quærere, an anima & corpus sint unum, quemadmodum* (subintellige quærere non oportet) *de cera & figura*. Quibus verbis nullam aliam inter corpus & mentem agnoscit differentiam, quàm inter ceram & ejus figuram: quod ipsum exemplo *securis* postea confirmat, & tandem quid sentiat, ingenuè depromit, quando hisce concludit verbis art. 19. Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, οὐκ ἄδηλον. *Quòd itaque anima à corpore non separabilis, minime obscurum*. Huc quoque tendunt omnes ejus definitiones animæ, quòd sit *quidditas* τὸ τί ἦν εἶναι, *forma* μορφὴ, ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, *complementum vel perfectio corporis naturalis organici*. Vid. c. 1. & 2. Lib. II. de Anima. Magiri Physiologiæ Peripateticæ Lib. VI. c. 2. Quæ Aristotelis oracula, ut Christia-

ſtianiſmi jugulum petunt, cumque ſubruunt, ſic ex intimis penetralibus philoſophiæ, quam recudit Spinoza, hauſta. E contra Carteſius ut contrarium, quod veriſſimum, philoſophiæ ſyſtema coluit, ſic non ſolum Scripturæ ſcopo, etenim nec lux luci, nec verum vero, nec Deus ſibi repugnat, ubique litavit, ReligioniqueChriſtianæ ſtudioſè operam navavit,ſed & quoad omnesPhiloſophiæ partes,in contrarium plane àSpinoza abiit.

Jure itaque armis ex ſyſtemate Carteſii depromtis pugnavit NOSTER, & quidem judicio non unius, bonis, quod ajunt, avibus. Hunc in finem, ne cum umbra ſua luctari videatur; primùm genuinum philoſophematum Spinozæ ſenſum ex involutis & tortuoſis definitionibus, iiſque ſuperſtructis epicherematis eruit; erutum deinde ad rationis,principiis utrique indubitatis inſtructæ,lancem expendit,à falſis dubia,à dubiis certa, ſollicite ſecernit; hiſce tandem calculum adjicit, ac ex limpidioribus derivat fontibus, illa obſcuritatis arguit ac convincit, iſta indubitatis argumentis refellit. Hæc omnia in prima Anti Spinozæ hujus parte præſtat, ut autem rem omnibus abſolvat numeris, in ſecunda parte Lectori antidotum propinat; Quippe in hâc *quis* & *qualis* Deus ſit, Deum à Mundo, Dei *ESSE* ab *eſſe* creaturarum, inprimis mentis humanæ, earundemque attributa ab attributis Dei, accurate diſtinguere docet, omneſque difficultates, quæ circa hæc occurrunt, clare ac perſpicue explanat.

Hoc opus; hic ſcopus Autoris. Tuum, B.L., erit eâdem aprobatione, eodem animo; quibus reliquos, quos ipſe, dum in vivis erat, edidit Autor, & huncce WITTICHII fœtum poſtumum, qui iis, ſi rem ipſam, quæ agitur, reſpicias, non cedit, excipere, & ſi quæ forſitan minùs ἀκριβῶς, vel ad rhombum dicta offendas, ea æqui bonique conſulere: Homo enim fuit WITTICHIUS, ac, quod magis eſt, ex hâc vita ad meliorem evocatus, ultimam manum, quod ex animo mecum dolent omnes boni, operi admovere non potuit. Tantum eſt: VALE.

EXAMEN

ETHICES.

DE METHODO DEMONSTRANDI.

ANtequam nos accingamus ad Examen *Ethicæ*, quam Spinoza ordine geometrico demonstratam inscribit, pauca quædam præmittenda de Methodo, qua ipsi placuit hic uti: Synthetica ea est, procedens à definitionibus, axiomatibus, postulatis ad propositiones earumque demonstrationes, post quas non raro corollaria & scholia quôque adjungit.

DUPLEX autem demonstrandi ratio apud Mathematicos est recepta, alia quæ per Analysin, alia quæ per Synthesin procedit. Analysis veram viam ostendit, per quam res methodice & tanquam à priori inventa fuit, quam si lector sequatur & ad omnia accurate attendat, rem non minus intelligit, ac si propria sponte sine ullius alterius ductu eam invenisset: Non autem minùs attentum aut repugnantem impellit ad assensum: Unde si quis minùs attendat ac eorum, quæ proposita sunt, quicquam ipsi præterlabatur, assensum facile denegabit: At Synthesis instituit viam plane oppositam, modum inveniendi Lectori plane occultat, aliam viam arte factam ostendit, quam si Lector sequutus, quantumvis repugnans & renitens assentiri debet demonstratis: eò quòd ostendatur, hæc quæ negantur, jam in antecedentibus contineri, & in illis fuisse admissa: Non tamen sic satisfacit menti,

nec implet ita animos discentium ut altera, quoniam medium, quo res fuit inventa, occultat. Methodus Analytica nihil assumit, quod quovis modo sit obscurum, sed ex iis, quæ per se sunt clara, ad alia, quæ obscura sunt progreditur, atque ita illa ipsa ex claris notionibus elucidat & non minus perspicua menti reddit, quàm ea, quæ per se erant evidentia: Summam autem requirit attentionem, qua posita, nihil quicquam eorum, quæ per se sunt clara, mentis assensum effugere potest. Sic autem suspenso & tardo gradu procedit, eumque ordinem tenet, quem ipsa natura sponte subministrat. Non congerit ergo notiones cognitas easque simul præmittit ignotis, utitur cognitis, quas sponte ipsum examen rei, quæ inquiritur, offert; nec coacervat Axiomata clara & evidentia, quæ omnibus aliis præponat, sed uti fuerit opus, ea ex mente depromit & rei præsenti applicat: At Methodus Synthetica cum pro fine habeat potius, ut mentem de veritate convincat, quàm ut clare explicet naturam rei, de qua vult convincere, congerit notiones & veritates natura cognitas, præmittit suis demonstrationibus, definitiones & axiomata evidentia, quorum assensum postulat, eoque impetrato, si in sequentibus conclusio obveniat, quæ per se assensum non impetrat, ad eum mentem cogit per istas definitiones & axiomata præcognita & prius admissa. Sic Methodus Analytica non metitur claritatem & evidentiam rei ex eo, quod ei nemo contradicat, sed ex affectione, qua mens erga illam rem afficitur, dum ad eam accurate attendit; unde non probat ea, quibus contradicitur, si ea per se clara deprehendit menti attendenti, sed contradicentem jubet depositis omnibus præjudiciis & affectibus animum omni vi sese isti considerandæ applicare: Summum quod facit erga alium est, ut explicatione juvet illam rem & causam obscuritatis, quæ est in mente alterius, removeat. Sed Synthetica dum ea omnia, quibus ab aliis contradicitur, instituit probare, sæpe ordinem naturæ rerum valde turbat, atque ita agit de iis rebus, de quibus

juxta

juxta ordinem naturæ non niſi diu poſt debebat tractari: Atque hæc etiam eſt cauſa, quare Methodus Analytica non ita utatur demonſtrationibus ad abſurdum, quæ frequentiſſime locum habent in Methodo Synthetica, quia tales mentem quidem convincere, ſed nulla claritate affundere queunt. Sic vero mens aſſequitur quidem certum aſſenſum de re quod ſit, ſed quamdiu ignorat quomodo illa ſe habeat, plena animi ſatisfactione eſt deſtituta. Synthetica Methodus etſi non omittat ſpecies generum earum rerum, quæ tractantur, nullis tamen utitur diviſionibus, nec obſervat, genus habere tot ſpecies, neque probat, quod notio generalis generis nequeat recipere niſi tot differentias, ſed iſtas ſpecies tantum ordine quodam collocat & definitiones earum explicat: At Analytica cum ſolicita admodum, ne quicquam ommittatur earum rerum quarum in ſequentibus eſt uſus, incipit à rebus magis generalibus, & ſimplicibus, & ubi omnia explicuit, quæ in communi potuerunt dici de genere antequam ſermo eſſet de ſpeciebus, vel de toto, antequam ageretur de partibus, dividit genus in tot ſpecies, quot illud poteſt admittere differentias, totum in ſuas partes & quamlibet difficultatem propoſitam in omnes ſuas partes. Sic vero Methodus Synthetica ſæpe multum deviat ab ordine naturæ, dum ſupponit, non opus eſſe, ut alius ſervetur ordo, quam ut priores propoſitiones poſſint inſervire ad demonſtrandas ſequentes, unde ſæpe res demonſtrantur per vias admodum difficiles, & non natura duce repertas, ſed longe petitas, coactas, & non niſi artificio aliquo paratas & ſtructas, cujus rei varia exempla in Euclide licet reperire. Contra ea Methodus Analytica ordinem naturæ accurate obſervat, nihil probat niſi per rerum veras cauſas atque vera principia, via recta & breviſſima ducit mentem & propterea facili admodum, quæ menti eſt grata & accepta, quaque duci vult & amat, ut ita plenam & perfectam cognitionem earum rerum; in quas inquirit, conſequatur. Et quemadmodum non parum nocet mentis perſpicuæ per-

ceptioni, si eam formulis syllogismi velimus constringere, cum sic distineatur in propositionibus considerandis, quæ obviæ sunt veritatis & negligat examinare eas propositiones, quæ non ita sunt claræ; ita & vincula illa definitionum & axiomatum à suo corpore separatorum & non sub naturali serie collocatorum mentem constringunt, ut libertate sua nequeat gaudere, nec ita ducatur, quemadmodum duci amat, nempe ut prior cognitio sit gradus ad sequentem longe remotàm, sed immediate connexam, quod in Methodo Analytica accurate observatur. Spinoza, dum in Tract. de Emendatione intellectus agit de methodo, videtur methodum illam per analysin commendasse. Ita p. 367. inquit: *Vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentia objectiva rerum aut idea (omnia illa idem significant) debito ordine quærantur*, quod generale est; sed ei subjungit: *Ad id autem opus est intelligere, quid sit vera idea, eam à cæteris perceptionibus distinguendo, ejusque naturam investigando, ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus, & mentem ita cohibeamus, ut ad illam normam* (voluit dicere *ad normam veræ ideæ*, prout apparet ex sequentibus) *omnia intelligat, quæ sunt intelligenda, tradendo tanquam auxilia certas regulas & etiam faciendo, ne mens inutilibus defatigetur.* P. 368. hoc ipsum sic explicat: *Illa bona erit methodus, quæ ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datæ veræ ideæ normam.* Cum autem *præstantior sit idea entis perfectissimi idea aliarum rerum, perfectissima ea erit Methodus, quæ ad datæ ideæ entis perfectissimi normam ostendit, quomodo Mens sit dirigenda.* Porro p. 386. inquit: *Rectam inveniendi viam esse ex data aliqua definitione cogitationes formare, quod eò felicius & facilius procedet, quò rem melius definiverimus.* Quicquid tamen de eo sit, non putem Spinozam in sua Ethica id observasse, ut ad datæ veræ ideæ adeoque entis perfectissimi normam omnia dirigeret; multaque existimo admisisse, quæ cum ipsa Methodo Synthetica pugnant, quod in sequentibus nos clarissime esse demonstraturos, nulli equidem dubitamus. Hic vero in antecessum expendenda propo-

nimus

nimus Lectori, quæ in Epiſtola ad S. J. Vries Anno 1663. ſcripſit, quæ legimus p. 461. Dicit ibi, *diſtinguendum inter genera definitionum: Nempe inter definitionem, quæ inſervit ad rem cujus eſſentia tantum quæritur & de qua ſola dubitatur, explicandum, & inter definitionem, quæ ut ſolum examinetur, proponitur. Illa enim quia determinatum habet objectum vera debet eſſe, hæc vero id non requirit. e. g. Si quis Templi Salomonis deſcriptionem me roget, ipſi veram Templi deſcriptionem tradere debeo, niſi cum ipſo cupiam garrire. Sed ſi ego Templum aliquod in mente concinnavi, quod ædificare cupio, ex cujus deſcriptione concludo, me talem fundum, totque millia lapidum aliorumque materialium emere debere, aliquiſne ſanæ mentis mihi dicet, me male concluſiſſe, ex eo, quod forte falſam adhibui definitionem? vel an aliquis à me exiget, ut meam definitionem probem? Is ſane nihil aliud mihi dicet, quam quod id quod conceperam, non conceperim, vel à me exiget, ut id, quod conceperam, probem, me concepiſſe, quod ſanè eſt nugari. Quare definitio vel explicat rem, prout eſt extra intellectum, & tum vera debet eſſe, & à Propoſitione vel Axiomate non differre, niſi quod illa tantum circa rerum, rerumve affectionum eſſentias verſatur; hoc vero latius, nempe ad æternas veritates etiam ſe extendit: vel explicat rem prout à nobis concipitur, vel concipi poteſt, tumque in eo etiam differt ab axiomate & propoſitione, quod non exigit, niſi ut concipiatur abſolute, non ut axioma ſub ratione veri.* Hæc eſt eadem diſtinctio cum ea, qua alii utuntur inter Definitionem rei & definitionem vocis, quas pro re nata promiſcue adhibet, quibus adjungit definitiones etiam notionum ſecundarum, quarum poſtremis potuiſſet carere, ſi methodo analytica voluiſſet uti. Et cum hic agatur de natura Dei, Mundi, Animæ, Hominis &c. quæ ſunt res vere exiſtentes, nihil attinebat præmittere definitiones vocis vel notionum ſecundarum, quas oportebat omnes eo ſenſu accipere & uſurpare, quo inter homines ſolent ſumi & adhiberi. Certum etiam eſt, quod definitiones à Spinoza adhibitæ ex more Geometrarum debeant inſervire ad explicandum

rem, cujus essentia tantum quæritur & proin debeant esse veræ: Ita vera est apud Geometras trianguli, quadrati, circuli &c. definitio & aliarum rerum similium; habent enim determinatum objectum, de quo quæritur, & explicant res, prout sunt extra intellectum. Neque possent illis sic inniti propositiones, quæ certas illarum ipsarum rerum proprietates declarant. Quod si ergo ostenderimus, multas definitiones à Spinoza adhibitas non explicare res prout sunt extra intellectum, multasque definitiones ab ipso adductas, quibus nullæ res respondent extra intellectum, concident utique illæ propositiones totaque earum series, quæ huic fundamento innituntur. Forte tamen dicas, non hoc exprobrandum Spinozæ, quod adduxerit definitiones eas rerum, quibus nullæ res respondeant, sed ad summum, quod aliter usus fuerit vocibus, quam in communi usu sermonis soleant sumi, ut, quod ille per attributa id intellexerit, quod alii intelligunt per substantias, quando nempe cuilibet attributo distinctam assignat essentiam, & substantiam vocat id, quod omnia ista attributa, quæ distinctas habent essentias, complectitur, dum nempe solum Deum, cui infinita attributa realia assignat, appellat substantiam. Verum enim vero vel hoc ipsum excusari non potest: non enim illi hæc potestas est concessa, ut possit vocum significationes pro suo lubitu immutare, non magis quam Geometris licet, ut quadrato definitionem, quæ est circuli, & sic porro applicent. Neque tamen hoc solum vitium in eo deprehendemus, sed etiam, quod proposuerit definitiones, quæ nihil quicquam in re habent veritatis, quibus tamen ædificium sequentium propositionum & demonstrationum superædificat, quibus propterea debet explicari res, quæ est extra intellectum adeoque veræ esse, & à Propositione vel Axiomate non differre debent.

ETHI-

PARTIS PRIMÆ

ETHICÆ SPINOZÆ EXAMEN.

EXAMEN DEFINITIONUM.

DEFINITIO I.

Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.

EXAMEN.



Otiones secundæ non possunt spectari ante primas; si ordinem naturæ sequamur, sunt enim tantum modi quidam considerandi generales, & quantum fieri potest, abstracti à rebus particularibus & extantibus, neque cadunt sub communem notitiam & intellectum hominum, sed inventæ sunt à Philosophis collatione institutâ rerum particularium sive extantium inter se invicem, vel etiam cum rebus non extantibus nisi in cogitatione vel apparentia sensuum: Ab his autem graviter erratur, qui putant illas singulas sic abstractas, quales sunt Substantia, Essentia, Subjectum, Attributum, Accidens, Modus, Causa, Effectum &c. per se habere aliquam determinatam & immobilem

mobilem naturam, quæ sit omnibus communis atque apta sit de pluribus prædicari, non advertentes, ea posse inter se invicem permutari, quando mutato nomine & conceptu alia instituitur comparatio seu consideratio, quâ solâ hæ Logicæ notiones accipiunt suum nomen & formam. Sic verò confunditur natura *conceptus* cum natura *Rei*, fallacia accidentis: Universalia igitur ista quidem sunt *Res quæ sunt*, quatenus ad conceptum & nomen rei existentis, quam consideramus, accedit nomen & conceptus modi considerandi, qui est notio secunda illam ipsam rem involvens; sed universalia *non sunt Res* prout sunt universalia & modi considerandi sive notiones secundæ, quo sensu non aliter quàm in conceptu & nomine sunt. Quod si igitur distincte & ordine voluisset progredi Spinoza particulares res prius debuisset considerasse, quæ cadunt sub intellectum communem, Deum, Mentem, &c. & post realia observata attributa etiam notiones secundas varias Causæ, Substantiæ, &c. formare. Et quantum attinet ad hanc definitionem *Causæ sui* ea non debuisset proponi, nisi prius cognita, re particulari, cujus collatione cum alia instituta notio *Causæ* potuisset abstrahi, opposite ad aliam rem particularem, quæ ut *Effectum* hujus potuisset considerari. Hoc autem instituto considerandi modo apparuisset, causam valdè generaliter acceptam denotare id, à quo aliquid est, quod admodum abstractum & confusum est, adeo ut sub eâ generali acceptione intelligi possit quævis ratio prior, propter quam aliquid in re reperitur. Sic observavit Cartesius, vocem illam *causa* solêre passim usurpari ab omnibus, qui ratione utuntur in quæstione, qua inquiritur, cur res aliqua existat, tum generali notione, ut ea causæ efficienti & formali sit communis, ita scilicet, ut quod est *ab alio* sit ab ipso tanquam à causa efficiente, quod autem est *à se* sit à se tanquam causâ formali, hoc est, quia talem habet essentiam, ut causa non indigeat efficiente. Et sane apud Geometras vox *Causa* adeo late sumitur, ut quamvis designet rationem, propter quam talis proprietas, alicui rei competat, quæ semper ab ejus essentia sumitur: Sic quando Deus dicitur causa sui, vel, quando ejus essentia, hoc est, omnisufficientia & summa perfectio dicitur causa quare existat, hoc tum ato sensu vox Causa ut accipiatur, oportet. Cùm enim de omnibus aliis rebus existentibus possit quæri, quare illæ existant, nulla ratio est, quæ impediat ut non illa quæstio de Deo quoque instituatur.

tur. Si igitur quæratur de Deo, quare ille existat, omnes respondebunt, Deum nullâ causâ extra se ad existendum indigere; verum id non satisfaciet omnino, ac proptera sic tantum dabitur occasio ulterius quærendi, quare Deus nullâ causâ externâ indigeat, ad quam quæstionem non poterit aliter responderi, nisi dicendo, causam sive rationem istius esse derivandam à Dei naturâ, quæ tam immensam habeat potentiam, ut illa sibi ipsi ad existendum sufficiat, sive, ut propter eam existat. Atque hoc modo demum poterat venire in considerationem *Causa sui*, à quâ tamen etiam possumus abstinere, cum multi fuerint, qui eâ voce à Cartesio usurpatâ fuerint, offensi, & dicere, rationem quare Deus existat non aliunde posse desumi, quam ab ejus perfectissimâ essentia, qua sibi ipsi & aliis omnibus ad existendum sufficiat. Sed, uti dixi, definitio Dei vera fuisset præmittenda definitioni terminorum abstractorum & notionum secundarum, ne hæ cum rebus confundantur vel pro ipsis rebus habeantur, quarum sunt involucra, sicut aliâs consuevit fieri: Verum nec hoc factum est ab auctore, & ille tantum abest, ut veram Dei definitionem nobis dederit, ut eam planè confuderit cum Mundo, sicut in sequentibus plenius ostendetur. Sic ergo juxta ipsum causa sui erit Mundus, quo faciunt illa, quæ legimus in Epistolâ ad Oldenburgium IV. Anno 1661, ubi inquit: *Rerum, quæ nihil commune habent inter se unam alterius causam esse non posse, Deum autem multa formaliter communia habere cum rebus creatis.* Nam si hæc sequamur, Deus propterea erit causa rerum creatarum, quia multa formaliter communia cum rebus creatis habet. Sic erit causa rei extensæ, quia ipse est extensus, causa item rei cogitantis, quia ipse est cogitans, & quoniam omnes illæ res creatæ simul sumtæ non differunt à Deo, *Causa* erit *sui*, quia cùm creaturæ existant, & ille sit earum existentiæ causa, eo ipso erit dicendus *Causa sui*. Huc nos ducit totum Systema Spinozæ, ut credamus, Mundum esse Deum, sicque verum Deum abnegemus.

DEFINITIO II.

Ea res dicitur in suo genere finita, quæ alia ejusdem naturæ terminari potest. Explicat Spinoza istam Definitionem exemplis. *Ex. Gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.*

EXAMEN.

HÆc Definitio iterum est termini abstracti, qui non satis potest intelligi antequam cognoscantur particularia à quibus ista notio abstracta fuit. Et abstractio quoque ista nimis est generalis & confusa, atque hic ipse terminus valdè ambiguus, ne nunc dicam quod sit terminus plane negativus. Finitum enim dicitur vel generatim id, quod non habet omnem perfectionem, vel usurpatur speciatim de certa quadam perfectione, quæ ipsa etiam adhuc limitata est & restricta. Sic datur finita cogitatio, quæ non omnia intelligit; ita finitum dicitur corpus, quod certa mensura sive terminis terminatur, ut ulterius se non extendat. Sed ille hanc ambiguitatem relinquit intactam adeòque rem definitam relinquit obscuram. Quæ obscuritas augetur, quod non dicat *quæ aliâ ejusdem naturæ* terminatur, sed *terminari potest*. Finitum enim est, non quod terminari potest, sed quod terminatum est. Exemplum *Cogitationis*, quod affert, non omnino quadrat definitioni. Cogitatio enim quâ cogitatio est, non involvit terminum seu finem; ergo non necessario cogitatio alia cogitatione terminatur. Si enim concipiatur cogitatio, quæ omnes res cognoscibiles exhauriat, easque perfectissime percipiat atque de iis statuat liberrime ea non terminabitur alia cogitatione; quæcumque enim alia fingatur, ea jam continetur in illa. Sed cogitatio finita est, quæ non exhaurit omnia cognoscibilia, & propterea ab alia sequente distingui debet, qua iterum aliud quod cognoscible

vel

vel aliam formam iſtius, cognoſcibilis apprehendit. Sic optime Deum diſtinxiſſet à rebus quibuſvis aliis cogitantibus. Quod poſtea dicit : *At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore*, id non abſolute verum eſt. Poteſt dici corpus terminari cogitatione quatenus corpus non habet eam perfectionem,quæ eſt in cogitatione quæ tamen ſimpliciter eſt perfectio, ſive in ſuo genere, qua phraſi ipſe utitur; ſimili ratione quoque poteſt dici cogitationem terminari corpore, quatenus cogitatio non habet eam perfectionem, quam habet corpus; quamvis id non debeat extendi ad cogitationem infinitam, quæ etſi non habeat extenſionem habet tamen ſimpliciter omnem eamque infinitam perfectionem, quod ea eminenter contineat omne id, quod eſt perfectionis in rebus creatis, ſive, quod ea contineat id, quod longe quid majus eſt, quam omnis perfectio omnium rerum creatarum. Quod vero attinet ad cogitationem ea tamen longe perfectior eſt corpore etſi non habeat extenſionem, corpus enim extenſum nullum ex ſe habet actum, ſed ſi quem habeat, cujuſmodi eſt motus, eum extrinſecus accipit, at mens actum cogitandi ex ſemetipſa, eo quod mens eſt, habet, quæ longe major eſt perfectio, quam extenſionis.

DEFINITIO III.

Per Subſtantiam intelligo id quod in ſe eſt & per ſe concipitur; hoc eſt id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debet.

EXAMEN.

Vitium idem hîc obſervare licet ab auctore commiſſum, quod ad definitionem I notavimus ſcilicet,notionem ſecundam conſiderari abſtractam à ſuis particularibus,antequam illa particularia fuerint intellecta, quo modo agendi fit, ut umbram captemus pro re & vim faciamus humanæ cogitationi, quia omnes homines per ſubſtantiam in extantibus rem particularem intelligunt, Deum, Mentem, Corpus, in his particularibus conſiderantes id, quod reale

eſt, inveniuntin Deo cogitationem infinitam, in mente cogitationem finitam, in corpore extenſionem. Quod ſi jam Philoſophus ſuper his animum reflectat & cogitet, ac hæc omnia, cogitationem infinitam, cogitationem finitam & extenſionem, quæ realia ſunt & extantia, animadvertat, ita per ſe & ſeorſim intelligi, & in ideâ repræſentari, ut in illis non ſuperſit quicquam quo referri poſſint, deprehendet, hæc ſola rei ſubſiſtentis plenam formam habere, atque ſic ſubſtantias appellabit & notionem ſubſtantiæ ſic abſtractam formabit, quòd ſit *Res, quæ per ſe & ſeorſim intelligitur, atque ideo per ſe eſt ut in illâ non ſuperſit quicquam, quo referri queat*; quæ tamen notio, uti apparet ex dictis, non intelligitur ſatis clarè, niſi mente reflexâ ad unum vel alterum ex illis particularibus. Debet aliquod particulare unà cum iſtâ notione mentem noſtram ſubire, ne mens noſtra evaneſcat & illam ipſam notionem pro re exiſtente habeat, ſicque umbram pro corpore captet. Atque ſic notio ſubſtantiæ ſtrictè dictæ legitimè erit abſtracta & commodè hoc dicto modo intelligetur, atque à ſubſtantia latè acceptâ rectè diſtinguetur: Solet enim hæc aliàs confundi cum ſubſtantia latè accepta. Res enim aliqua vel verè eſt per ſe, uti Deus, Mens, Corpus, vel noſtro tantùm conſiderandi modo, ut figura quadrata, motus &c. quatenus habent aliquam certam formam, rationem naturam, eſſentiam, quæ æquipolleut ſubſtantiæ latè acceptæ, adeo ut ſubſtantia latè accepta idem ſit quod rei alicujus eſſentia, ὁυσία Ariſtoteles dixit, forma, natura. Atque hac ratione una eademque res poteſt ſubſtantia dici, poteſt etiam accidens appellari. Sic figura eſt ſubſtantia late accepta, accidens autem debet dici, ſi cum ſubſtantia ſtricte accepta comparetur. At cum hæc definitio à Spinozâ in eum finem ſit adducta, ut conficeret poſtea, unam tantum eſſe ſubſtantiam, Deum; reliqua omnia eſſe tantum modos illius ſubſtantiæ, voluit procul dubio ſubſtantiam ſtricte dictam hic definire. Hic vero operæ pretium fuerit, ut rem iſtam magis diſtincte intelligamus, atque notionem ſubſtantiæ à re, quæ eſt ſubſtantia, diſtinguamus, attendere ad originem iſtius abſtractionis & nomen quo illud abſtractum effertur. Subſtantia, ſi ad originem vocis attendas, dicitur à *ſtare*, quod eſt per ſe conſiſtere, & à præpoſitione *ſub*, atque ita ſignificat, eam & per ſe conſiſtere, & ſubjectum eſſe alterius, quod ita per ſe non ſtat, & propterea accidens appellatur.

Cum

Cum autem substantia dicatur *per se esse* illud *Esse* quid sit rite evolvendum. Dicendum autem hic est, verbum *Est*, in prima & simplicissima sua significatione significare tantum, quo animo simus affecti erga istam rem, ut nihil aliud sit quam primus voluntatis actus sive affirmatio, quæ nihil ponit in re, quod non prius supponatur fuisse intellectum. Ita voluntas agnoscit & amplectitur hoc, quod intellectus sine confusione & obscuritate affirmandum & agnoscendum proponit. Sic præter intellectum in quo est idea, accedit actus voluntatis, quo illud, quod intellectus in idea deprehendit, agnoscit, quam agnitionem voluntatis primo significat verbum *Est*. Sed hoc admodum generale est & commune, usurpatur enim & de apparentibus, & de cogitatis, & de extantibus extra cogitationem. Quando de cogitatis & apparentibus adhibetur, ut quando dico *Calor est, Dolor est*, consideratur idea in suo esse actuali potius quam repræsentativo, prout est aliquid in mea mente, prout est actus mei intellectus, atque harum Propositionum sensus est. Illa idea, quæ mihi repræsentat aliquid, quod vel doloris vel caloris nomine appello, revera est in meo intellectu; adeo ut tunc intellectui, quo percipitur ista idea, tantum accedat voluntas, quæ ad illum ipsum intellectum & non extra eum refertur, atque in illo ipso intellectu id tantum agnoscit, quod intellectus apprehendit. Sed quando de extantibus extra intellectum usurpatur, idea consideratur in suo esse repræsentativo, & quatenus supponitur pro ipsa re repræsentata, ut dum dico, *Triangulum est*, *Corpus est*, non tantum significatur, triangulum vel corpus esse in cogitatis, sed præterea, (quoniam idea trianguli & corporis, quæ est in cogitatis repræsentat aliquid extra cogitationem) triangulum vel corpus esse extra cogitata, esse in extantibus. Atque ibi etiam verbum *Est* nihil quidem aliud significat, quam actum voluntatis, qua agnoscitur id, quod intellectus repræsentavit, sed agnoscitur non tam cum illa relatione existentiæ ad intellectum, quam cum relatione existentiæ extra illum, atque ita, quando dico, triangulum est, corpus est, significo, revera illi ideæ, quam habeo in intellectu, non aliquid in ipso intellectu extans respondere, sed aliquid extra intellectum. Nunc autem illud existens extra intellectum iterum distinguendum venit; aliud enim idea repræsentat tanquam tale, ut de eo possimus dicere *esse per se*, aliud vero tanquam tale, ut dicere queamus, illud *esse in alio*,

atque illud *esse per se*, id est, quod naturam substantiæ stricte dictæ constituit, cum *esse in alio* possit locum habere in substantia late accepta. Quando ergo aliquid ita existit extra intellectum, ut sit in se & non in alio, adeoque ab alio tanquam, à subjecto non dependeat, dicitur illud esse per se. Sic vero quod *per se est* non est in alio, ut nec ab alio sit nec ab eo tanquam subjecto dependeat, quod αὐθυπαρξία dici potest: Quod tamen non ulterius est trahendum, quasi ad substantiæ conceptum requiratur, ut dependeat ab alio tanquam à causa, quo sensu Spinozam hanc definitionem suam accipere, tum ex eo patet, quod conficere conetur in sequentibus Deum solum esse Substantiam, res vero creatas tantum esse istius substantiæ quosdam modos, tum ex iis quæ legimus in Tractatu de Emendatione intellectus p. 386. *Si res sit in se, sive ut vulgo dicitur, causa sui tum per solam suam essentiam debet intelligi, si vero res non sit in se, sed requirat causam ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi.* Sed fas non erat ipsi phrasin illam *in se* & *per se esse* trahere in sensum plane alium, quo sensu ab aliis usurpari non solet. Saltem ea, quæ sunt extra intellectum res extantes, vel talia sunt ut sint in alio, vel ut non sint in alio tanquam subjecto sed sint in semetipsis, vel ita sunt, ut nulla causa extrinseca ad existendum indigeant, sed suâ natura & summa potentia ad existendum sibi ipsis sufficiant. Hæc tria sane ex natura rei distinguuntur, & per consequens, sicut primum non secundo, ita nec tertium cum secundo debet confundi, contra quam fit à Spinoza. Prius est id quod accidens solet dici, alterum est substantia, tertium substantiæ increatæ & independentis nomine insigniri, neque cum substantiis creatis confundi debet. Ficta ergo procul dubio est idea substantiæ, quam habet Spinoza, quæ proin juxta ea, quæ de ideis philosophatur Tract. de *Emendatione Intellectus*, vera non erit, adeoque ipsa definitio substantiæ sensu Spinozæ accepta non exprimet veram ideam, & per consequens illa ipsa definitio vera non erit. *Eane* ergo erit principium & fundamentum, cui illam structuram demonstrationum & variarum veritatum quæ in rebus reperiuntur superædificemus? Vera definitio juxta ipsum, uti vidimus in præfatione de methodo demonstrandi, debet habere determinatum objectum, neque sufficit, si quis dicat, se per aliquam vocem tale quid intelligere, quod recedit à communi usu. Neque enim licet, quando de rebus, quæ revera sunt in rerum natura agitur,

agitur, per voces, quibus illæ res vulgo exprimi & significari solent, aliquid aliud, quam solent omnes homines ratione utentes, intelligere, nisi quis velit censeri inter eos homines, qui non de rebus, quæ sunt in mundo, sed de sui cerebri figmentis suaviter philosophantur, sive delirant.

DEFINITIO IV.

Per Attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens.

EXAMEN.

Attributi vox latius longe patet, quam ut debeat vel possit hac definitione restringi. Æquivalet ea voci accidentis, quando accidens in sensu logico sumitur pro eo, quod opponitur substantiæ, quo sensu substantia dicitur *substare accidentibus*, quæ sic dicuntur stare super substantia, tanquam super basi & fulcro, sicut substantia stat, sub illis ea sustinens & sustentans. Sunt istiusmodi accidentia sive attributa duorum generum; alia vera sunt & realia, alia à quibus subjectum tantum denominatur, tum revera in illo non sint subjecto, sed vel in apparentibus tantum vel in cogitatis. In apparentibus sunt ea, quæ ex. gr. in nostro corpore vel in aliis videntur esse, quum tamen nonnisi in sensuum nostrorum sint perceptionibus, ut dolor, calor &c. In cogitatis sunt varii considerandi modi, qui per errorem sæpe tanquam in rebus spectantur, ac de iis affirmantur, quia ab his sæpe nomina imponimus rebus, quæ tamen in rebus non sunt sed in nostra tantum cogitatione; nec possunt hi considerandi modi ad certum numerum revocari. Huc spectant primum omnes notiones Logicæ & Metaphysicæ, quatenus ut summa rerum genera & ut affectiones rerum spectantur; dein omnes relationes, sive illæ fundamentum habeant in rebus particularibus quibus assignantur, sive in rebus aliis, quæ cum his nostris, quibus ea attributa assignamus, comparantur. Quantum attinet ad attributa vera & realia, ea iterum dividi debent: Alia enim sunt attributa essentialia, quorum in qualibet substantia unum tantum est, quod istam substantiam

con-

constituit & ab alia distinguit, alia vero sunt modi, quibus substantia aliter atque aliter se habet. Habent autem hæc realia attributa hoc iterum commune, quod ratione sui subjecti semper aliquam notionem substantiæ involvunt: Essentiale enim attributum idem est quod ipsa substantia, neque aliter nisi logice à substantia differt, quando substantia ut subjectum, attributum vero illud ut prædicatum substantiæ inhærens consideratur, reipsa vero idem est quod substantia & cum illa reciprocratur; at modus in suo conceptu aliquid involvit substantiæ, neque sine substanria, cujus est modus, concipi & intelligi potest, etsi substantia possit intelligi sine hoc vel illo modo, unde cum substantia non reciprocatur.

DEFINITIO V.

Per modum intelligo Substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

EXAMEN.

EX his, quæ ad superiorem definitionem annotavimus, facile apparet, hanc non esse legitimam modi definitionem, quæ sic plane confunditur cum attributo essentiali, cui hæc definitio potest applicari.

DEFINITIO VI.

Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam & infinitam essentiam exprimit.

EXAMEN.

DUbitari potest, an Spinoza per istam definitionem voluerit exprimere rem, quæ extra nostrum intellectum existit & isti definitio-

nitioni respondeat, an vero tantum voluerit ostendere, quid ille per vocem istam *Deus* intelligat, etsi alii omnes homines per illam longe aliud concipiant? si posterius sensit, quo videtur ducere phrasis ab ipso adhibita, *per Deum intelligo* &c. jus sibi sumsit voces à recepta & usitata significatione ad aliam pro lubitu traducendi, quod nemo concesserit. Sed si cogitemus eum hac definitione in sequentibus niti tanquam fundamento ad demonstrationem variarum propositionum, dicendum erit priori sensu eam accepisse, quo posito debebat ea esse vera & à notione & axiomate communi non differre, cujus contrarium nos mox ostendemus eamque manifestarum absurditatum convincemus.

Explicatio etiam Spinozæ, quæ adjicitur, eam nihil juvat. *Dico absolute infinitum, non autem in suo genere: quicquid enim in suo genere tantum infinitum est infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, & negationem nullam involvit.* Quid vero quæso hoc sibi vult, *esse in suo genere tantum infinitum?* Forte cogitatio infinita ipsi erit tantum infinitum in suo genere; verum quomodo probabit, illa esse infinita in suo genere, de quibus attributa infinita negare possumus? Possum ego de quadrato negare omnia attributa Trianguli, Circuli, Ellipseos, Hyperboles aliaque infinita, an propterea dicam, quadratum esse in suo genere infinitum? Est hoc commune finito & infinito, ut de iis possint negari infinita attributa. Quod subjungit, id non minus à veritate recedit ac prius. *Quod autem*, inquit, *absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet quicquid essentiam exprimit & negationem nullam involvit*. Scilicet ex mente ipsius *cogitatio* exprimit essentiam & negationem nullam involvit: *extensio* exprimit essentiam & negationem nullam involvit; pertinent ergo ad essentiam Dei. Idem putat de aliis attributis infinitis, quæ tamen non novit, & de quibus id propterea citra rationem asserit? Concedamus id de cogitatione, quatenus ut cogitatio spectatur, unde vero probabit id quoque de extensione? Extensio sane actuositatem nullam ex se habet: si quam aliquando habet, aliunde & extrinsecus accipit, eaque in motu consistit. Involvit ergo in sua natura negationem actus & ratione ejus dependentiam aliunde. Superest, ut ad essentiam Dei nihil aliud dicamus pertinere, quam cogitationem infinitam, quæ propterea est perfectissimus actus omnem perfectionem comprehendens, adeoque

etiam hanc, quod alia omnia ab illo plane & omnibus modis dependeant.

Explicatio etiam ista non satis convenit cum iis, quæ alibi habet: In epistola ad Oldenburgium inquit p. 397. Deum *definio esse Ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summe perfectum in suo genere.* Sic illa, quæ in suo genere tantum sunt infinita, constituent ens absolute infinitum, atque adeo plura, non absolute infinita, si fuerint inter se invicem conjuncta, constituent unum absolute infinitum, quod profecto absurditatem continet maximam. Si enim sint in suo genere tantum infinita, eo ipso non erunt infinita absolute, & tamen inter se invicem juncta constituent ens absolute infinitum, adeoque id quod non habent, conferent alteri. His adjungit loco citato: *Ubi notandum, me per attributum intelligere omne id quod concipitur per se & in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei. Ut ex. gr. extensio per se & in se concipitur; at motus non item. Nam concipitur in alio & ipsius conceptus involvit extensionem.* Sic antea definiverat substantiam, quam ab attributo distinguebat; nunc attributum eodem modo ab ipso definitur, sicut antea definita erat substantia, de quo nunc nolimus cum ipso contendere, cum jam antea ad Defin. IV. observaverimus, attributum essentiale & substantiam non nisi logice & modo tantum considerandi differre, cum in re plane sint idem: Sed hoc non convenit cum aliis ipsius hypothesibus; revera enim hinc sequitur, attributum rei essentiale totam rei substantiam exhaurire, & per consequens, unum tantum esse unius substantiæ, adeoque multiplicatis istiusmodi attributis multiplicari etiam substantias. Quoniam autem Deus juxta ipsum est: *Substantia constans infinitis attributis*, erit ergo Deus *substantia constans infinitis substantiis*, sicque non unica erit substantia, sed infinitæ, contra quàm alibi docet.

Quoniam vero nos exegimus istius definitionis VI. probationem eamque non adjunctam reperiamus, videamus, num id alibi tentaverit. Sic vero legimus in epistola ad S. J. Vries p. 462. *Quod autem dicis, me non demonstrare substantiam (sive ens) plura habere posse attributa, forte ad demonstrationes noluisti attendere: Duas enim adhibui; prima, quod nihil nobis evidentius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo à nobis concipiatur, & quo plus realitatis aut esse aliquod ens habet, eo plura attributa ei sunt attribuenda.* Sed hæc prætensa demonstratio est merus para-

paralogismus, ad quem responsio potest peti ex iis, quæ ad Defin. IV. superius observavimus. Constat ex iis, unum tantum esse attributum essentiale unius cujusque substantiæ, modos posse esse plures, si modorum sit capax, sed infinita posse esse attributa notionalia. Realitas vero vel major vel minor substantiæ non consistit in pluribus aut paucioribus attributis realibus, quorum singula diversam habent essentiam, sic enim non una, sed plures forent substantiæ, vel una substantia composita ex pluribus, cum attributum essentiale à substantia non differat, nisi modo considerandi & logice tantum. Ut autem cognoscamus quare aliquod Ens dicatur habere majorem realitatem altero, aliud minorem, quid sit realitas alicujus rei rite expendendum. Realia sunt & dicuntur ea, quæ existunt extra nostram cogitationem, sive, quæ sunt vera, aut quæ per veram non fictam ideam repræsentantur. Unaquæque igitur res, quatenus habet suum attributum essentiale, per quod revera est in extantibus extra nostram cogitationem habet suam realitatem, qua ab alia re, quæ etiam habet suum attributum essentiale, distinguitur. Sic vero, quia una tantum est realitas unius cujusque rei, non potest dici, unum habere plus realitatis quam habet alterum, nisi id hoc sensu dicas, ut significes, habere majorem realitatem. Scilicet maxima realitas est summi entis, in quo nulla est mixtura non entis sive imperfectionis. Major igitur vel minor realitas non à pluralitate attributorum, sed à separatione ab omni non ente & imperfectione dependet. Sic Deus maximam realitatem habet, quia in eo nulla est imperfectio, nullum non ens, nihil quod vel umbram imperfectionis vel non entis redoleat, etsi propterea ei non sint adscribenda infinita attributa realia. Sed homo ille non distinguit substantiam puram & simplicem à substantia composita, quæ cum habeat tantum unitatem compositionis potest habere attributa essentialia plura, quia ex pluribus est composita substantiis. Videtur quoque non satis distinxisse inter attributa realia & notionalia, quod colligere licet ex iis, quæ scripsit Anno 1676. in quadam epistola, ubi hæc p. 598. & 599. legimus: *Quod autem addis, nos ex definitione cujusque rei consideratæ unicam tantum proprietatem deducere valere, locum habet in rebus simplicissimis, vel entibus rationis (ad quæ figuras etiam refero) at non in realibus. Nam ex hoc solo, quod Deum definio esse ens, ad cujus essentiam pertinet existentia, plures ejus proprietates concludo: nempe quod necessario existit, quod sit*

 unicus,

unicus, immutabilis, infinitus &c. & ad hunc modum plura alia exempla afferre possem, quæ impræsentiarum omitto. Deus enim, non minus, quam alia quævis substantia pura & simplex, prout unicam tantum habet essentiam, ita unum habet tantum essentiale attributum vel proprietatem (hæc enim diversa tantum sunt nomina unius ejusdemque rei) quæ variis modis potest denominari pro diversis considerandi modis, quæ tamen variæ denominationes non debent censeri diversa esse attributa essentialia, nisi Deum velis esse quid compositum ex variis substantiis. Quod enim Deus necessario existat, quod sit unicus, immutabilis, infinitus &c. ea omnia non repræsentant nobis diversa attributa essentialia, sed unam & simplicissimam Dei essentiam, sub variis considerandi modis atque inde ortis diversis denominationibus. Infinitas Dei non consistit in infinitis attributis realibus tota essentia inter se invicem distinctis, sed in tanta realitate, quæ eminentia sua omnem realitatem finitam superat & excedit, ita ut ad eam quoque pertineat summa simplicitas, quod vel ipse Spinoza agnoscit in epist. 40. ubi, quando proprietates entis necessariam includentis existentiam explicat, illi enti tribuit, quod sit simplex, non vero ex partibus compositum & tamen dicit, illud habere omnes perfectiones. Infinita illa essentia divina ita superat captum finitum, ut non nisi diversis conceptibus ad eam reflectendo illam sub diversis relationibus, negationibus apprehendat, nunquam comprehendat.

Sequitur nunc Spinozæ altera demonstratio. *Secunda*, inquit in eadem epistola p. 463. initio, *& quam ego palmariam judicio est, quod quo plura attributa alicui enti tribuo, eò magis cogor, ipsi existentiam tribuere; hoc est, eo magis sub ratione veri concipio, quod plane contrarium esset, si ego chimæram, aut quid simile finxissem.* Sed supponit Spinoza, illud magis existere, quod plura habet attributa, non probat. Ficta sunt, quibus tribuit mens existentiam, quam extra mentem non habent. Non tamen finguntur simplicia, sed composita, vel potius ipsa compositio fingitur, quando simplicia componuntur & sic composita judicantur existere. Ita chimæra non est fictum quid quoad suas partes, sed tantum ficta est istarum partium compositio. Sic fingo ignem sub concavo Lunæ, non tamen ignis ipse est quid fictum, sed tantum ficta est compositio, quod ignis collocatur sub concavo Lunæ & conjungitur superius cum Luna & inferius cum aëre, cum qui-

quibus in rerum natura conjunctus non existit, & sic de aliis. Non est major unius rei existentia, quando plura sunt attributa essentialia, sed est existentia plurium rerum. Quotuplex est essentia, sive, quotuplex est attributum essentiale, totuplex est existentia. Certus sum existere me cogitantem ex immediata conscientia; certus sum existere Deum, ex ejus idea, quæ mihi repræsentat existentiam inseparabilem ab essentia; certus sum existere corpus ex sensuum perceptionibus, sed ista omnia sunt diversa, quia sunt attributa essentialia diversa, & propterea etiam habent diversam existentiam.

Ita nihil adhuc promovimus, nec potuit homo ille omnibus suis explicationibus & prætensis demonstrationibus probare, illam suam definitionem Dei esse veram. Facile autem potest ex dictis origo ejus erroris animadverti. Non attendit, attributum essentiale unius cujusque substantiæ non esse nisi unum, illudque à substantia non nisi logice tantum & ratione modi considerandi differre. Impossibile enim alias fuisset, ut non videret, positis infinitis attributis realibus poni infinitas substantias. Talem ergo Deum nobis formavit, qualem nullum reperire licet, ei tribuens attributa infinita, quæ tamen qualia sint, fatetur se ignorare. Novit Deum esse infinitum inde collegit infinitam ei realitatem esse assignandam, hanc autem concepit ut infinitam numero & sic formavit conceptum infinitorum Dei attributorum; quoniam vero res creatas à Deo dependere cogitavit, consideravit ens ut modos, non attendens, ad substantiam sufficere quod sit in se non in alio, neque ab alio tanquam subjecto dependeat, non vero requiri, ut non sit aliunde tanquam à causa, quia ergo aliunde tanquam à causa dependere novit, negavit esse substantias, modos esse voluit. Deus ergo juxta ipsum est origo naturæ habens infinita attributa realia: horum attributorum unum quodlibet concepit semetipsum modificare, adeoque sic fluere ex divina natura. Sic distinxit inter Originem naturæ & naturam ipsam, per eam intelligendo res creatas. Videre hoc licet p. 381. collata cum p. 570. *Quod autem attinet ad cognitionem* Originis naturæ, *minime est timendum, ne eam cum abstractis confundamus.* Et post: *Nulla est metuenda circa ideam* Originis naturæ *confusio: est nimirum hoc ens unicum, infinitum, hoc est, est omne esse & præter quod nullum datur esse.* Et p. 570. *Dico igitur, ut jam modo dixi, mundum divinæ naturæ necessarium effectum, cumque*

fortuito non esse factum. Melius adhuc id patet ex p. 449. ubi dicit, *se de Deo & natura fovere sententiam longe diversam ab ea, quam Neoterici Christiani defendant. Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuere. Omnia inquam in Deo esse & in Deo moveri cum Paulo affirmare, & forte etiam cum omnibus antiquis Philosophis, licet alio modo; & audere etiam dicere cum antiquis omnibus Hebrais quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere liceat.* Item ex pag. 453. *Deum nullo modo fato subjicio, sed omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio eodem modo, ac omnes concipiunt, ex ipsius Dei natura sequi, ut semetipsum intelligat.* Et videtur sic collegisse, vel debent omnia esse à Deo, ut ab ipso ex nihilo fuerint facta, vel ut ex ipsius natura sequantur: At illam productionem ex nihilo habuit pro absurda & contradictoria, ad alterum ergo modum maluit deflectere. Is tamen cum recta ratione nullo modo potest conciliari. Scilicet creaturæ debent esse in Deo, sicut in ipso à nobis concipiuntur Dei decreta, & sicut Dei intellectio, dum dicitur semetipsum intelligere, est in Deo: at hæc omnia tantum modo considerandi differunt à Deo; idem est decretum Dei & Deus decernens, idem Dei intellectio, quod Deus intelligens; sic ergo mens mea, mens tua erunt ipse Deus mentem meam mentem tuam formans; ita rana, mus, lumbricus erit ipse Deus ranam, murem, lumbricum formans. Quis sanæ mentis, cui hæc non quam absurdissima videantur? Si Deus est omnium rerum causa immanens, non transiens creaturæ igitur, sive, omnes res sunt Dei ideæ, Dei decreta; horùm enim Deus solet appellari causa immanens; vel potius, quia in creaturis causa immanens dicitur mens respectu suorum conceptuum, perceptionum volitionum, si terminus ille causa immanens transferatur ad Deum, creaturæ nihil erunt extra Deum, sed erunt Dei conceptus, Dei ideæ, Dei volitiones: idem ergo erit homo, quod Dei volitio; idem lapis quod Dei volitio, & sic porro, adeoque cum volitio Dei sit ipse Deus, lapis erit Deus, homo erit Deus, quæ si quis possit concoquere, non erit, quod imposterum cogitemus vel de Philosophiâ, vel dè ulla disciplina, imo vel de usu rationis, quia hæc omnia distinctionem rerum & à se invicem & Deo supponunt. Absit ut Apostolo Paulo viro sapientia divina illustrato hæc venerint in mentem, cujus verba Act:

XVII. cap. Spinozæ plane non auriganturDocet ibi Apostolus, Deum se ita manifestasse hominibus, ut vel palpando illum invenire possint. Visus est sensus, qui ad cognitionem multarum rerum sensibilium nos ducit, quo qui carent multa ignorant; ut lumen, colores &c. possunt tamen illi palpando quædam obscure & imperfecte cognoscere; sic docet, Deum etiam ab iis posse cognosci, qui magnam imperfectionem cognitionis habent: hoc autem probat Apostolus ex eo, quia non longe abest ab unoquoque nostrum, cum ab ipsius operatione continuo pendeamus, quod in ipso vivamus, moveamur & simus, quod sane non potest intelligi hoc sensu quasi sic simus in Deo, uti intellectio divina est in ipso, sic enim essemus ipse Deus, à quo tamen nos Apostolus Paulus ubivus docet distinctos. Ἐν αὐτῷ igitur apud Paulum idem est, quod *per ipsum* quo sensu particulam ἐν sæpissime accipi nemini potest esse ignotum. Quid ergo dicemus! Si absurdum est Deum omnes res creatas produxisse ex nihilo & absurdum quoque omnia sic fluere ex Deo ut intellectio fluit ex Deo intelligente, prout in antecedentibus ostendimus, dicendumne falsum esse, quod omnia sint à Deo? Absit ut cogitemus. Examinemus potius an vere sit absurdum Deum omnia produxisse ex nihilo? Caveamus vero oportet, ut statim pro absurdo habeamus id quod captum nostrum superat, quasi noster intellectus sit mensura rerum atque ita nos transformemus in Deum, cogitemus potius & revocemus sæpius ad animum nostrum nos esse finitos, potentiam vero divinam esse infinitam, adeoque illam multo plura posse efficere, quam nos unquam intelligendo possumus assequi; quod si ergo non intelligamus operationem illam, qua Deus facit aliquid ex nihilo, an hæc erit sufficiens causa illam negandi? an igitur putamus, nos omnia debere intelligere! an non Spinoza ipse fatetur, se aliqua non intelligere, quomodo fiant, quæ tamen fieri statuit! sic inquit in Tract. de Emendatione Intellectus p. 388. *Seriem rerum singularium mutabilium impossibile foret humanæ imbecillitati assequi, cum propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una & eadem re, quarum unaquæque potest esse causa, ut res existat, aut non existat. Quandoquidem earum existentia nullam habet connexionum cum earundem essentia, sive (ut jam diximus) non est æterna veritas. Verum enim vero neque etiam opus est, ut earum seriem intelligamus.* Ita p. 439. *Cognoscere, quomodo partes naturæ re-*

vera

vera cohæreant, & quomodo unaquæque pars cum suo toto conveniat, id me ignorare dixi in antecedenti mea Epistola; quia ad hoc cognoscendum requireretur, totam naturam omnesque ejus partes cognoscere. Ipsi interim certum est, dari seriem aliquam rerum singularium mutabilium, item partes naturæ revera inter se invicem cohærere & cum suo toto convenire. Etsi igitur non intelligamus nos quoque modum, quo Deus fecit omnia ex nihilo, jus tamen hinc nobis non nascitur illud ipsum negandi. Operatio divina est omnipotens, nos autem omnipotentiam Dei, sive potentiam infinitam non intelligimus propter imbecillitatem nostri intellectus, qui cum finitus sit infinitum comprehendere nequit; nec ergo omnipotentem ejus operationem, quæ eo ipso est infinita, comprehendere possumus. Dein observandum, huc totam istam rem redire, ut ab eo qui negat, res omnes creatas factas esse ex nihilo, ostendatur repugnantia & contradictio in terminis, quod nimirum hæc Propositio : *Res omnes creatæ factæ sunt à Deo ex nihilo*, implicet contradictionem, quo non facto, frustra id dicetur rationi repugnare; hæc enim eadem sunt plane, *rationi repugnare*, &, *involvere contradictionem*. Nulla hâc in re est repugnantia, ut Deus faciat aliquid ex nihilo, sed est repugnantia, ut creatura faciat aliquid ex nihilo. Hæc duo confusa sunt inter se invicem, & ex his factus est abstractus conceptus, *implicare contradictionem aliquid fieri ex nihilo*, quod tamen fieri prohibet Spinoza in Tract. de Emendatione intellectus p. 380. dum inquit: *Talis deceptio ex eo oritur, quod res nimis abstracte concipiunt : nam per se satis clarum est, me illud, quod in suo vero objecto concipio, alteri non posse applicare.* Verum objectum hujus rei sunt creaturæ, & verum est, creaturas non posse aliquid ex nihilo producere, at male applicatur, Deo, si dicatur, Deum non posse aliquid ex nihilo producere, sicque male fit abstractio, si dicatur in genere, *Ex nihilo nihil posse fieri.* Sic igitur nulla est repugnantia, ut *Deus* faciat aliquid ex nihilo. Quod ut ostendamus, observandum est quando dicitur, *aliquid à Deo fieri ex nihilo*, sive; *Deum facere aliquid ex nihilo*, id non ita intelligi quasi τὸ nihil sit illa materia ex qua aliquid fit, quæ materia manet, quando mutatur forma, sicut, quando ex ligno fit scammum, ex argento fit poculum; sed τὸ nihil sese tantum habere negative, nihilque aliud his verbis significari, quam, quod, cum ab æterno præter Deum nulla res, hoc est, nihil esset, Dei potentia sit factum, ut

res

res fieret, & sic quasi ex nihilo emergeret & prodiret, & simul cum ea tempus quasi ex æternitate exoriretur. Quid hic est repugnantiæ, ut, cum præter Deum ab æterno nulla res fuerit, sicque Deus omnes res præcesserit, sicut & æternitas præcessit omne tempus, nunc & sint res aliæ præter Deum & tempus sive illarum rerum duratio à certo quodam initio ad hoc usque momentum. Ostendatur hic contradictio si quis id possit; quod si fieri nequeat, nemo etiam contradictionem dicat inesse isti axiomati: *Ex nihilo aliquid factum est omnipotentia divina.* Potentia creaturarum, quantacumque sit, semper habere debet pro objecto materiam aliquam, in quam agat, eaque major dicitur potentia, quæ in majorem partem materiæ agit, ut quæ majorem molem potest loco movere, item, quæ velocius & citius potest effectum producere. Ita magna vis sive potentia tribuitur igni, aquæ, tonitrui, vento &c. In rebus intelligentibus dicuntur illæ res habere majorem vim & potentiam, ad quarum nutum sive voluntatem plura fiunt sive sequuntur. Rex ille dicitur potentissimus, qui magnas possidet opes, qui magno pollet exercitu, vel multis ministris & subditis ejus jussa exsequentibus, quæ tamen ejus potentia non est nisi improprie talis, non enim proprie & directe vim habet in eorum voluntatem, sed indirecte tantum, quatenus illi attendentes ad commoda, quæ ad se redeunt, si exsequantur, quæ jusserit, & incommoda, si non fecerint, ea sic libere exsequuntur. Sunt igitur connexæ res creatæ cum aliis rebus, atque ita in res habent potestatem, adeoque rerum creatarum potentiæ objecta non sunt alia nisi ea quæ jam sunt, non illa quæ non sunt; non est connexa rerum creatarum potentia cum non rebus, cum nihilo. Dei potentia omnis exseritur per ejus voluntatem, ad ejus jussum omnia parata sunt, nullam requirit rem nullam materiam, in quam agat, quin imo si requireret, omnipotens non esset; dum agit, rem format, efficit materiam, in quam postea porro agat. Major enim potentia est, quæ non prærequirit materiam ad agendum, quam quæ requirit. Hæc enim supponitur à materia dependere. Quæ ergo nullo modo à nulla re dependet, ea etiam potest ex nihilo producere quæcumque voluerit. Quando enim dicitur aliquid ex nihilo produci, nihil aliud significatur, quam, quod illa potentia, quæ producit, à nulla re dependeat. Hæc meditari si quis animo attento voluerit, videbit hæc esse æquipollentia, *ex nihilo producere,*

re, &c, in operando à nulla rependere. Quemadmodum autem potentia Dei infinita requirit, ut omnes res ipse juxta dicta ex nihilo producat, ita rei natura quoque postulat, ut ea, quæ producuntur à Deo per istam infinitam potentiam producantur in tempore. Si enim res creatæ sunt factæ, per istam productionem sive operationem divinam consecutæ sunt suam existentiam: Ergo ante istam effectionem eam non habuerunt. Hæc ergo effectio, eo ipso, quo talis est, non potest aliter considerari, quam facta esse in tempore. Quod vi suæ naturæ habet existentiam habet eam ab æterno. Hæc est unica ratio existentiæ æternæ; semper enim concipitur existentia, quando concipitur ejus natura sive essentia. At cujus natura potest concipi sine existentia, ejus essentia quidem potest concipi cum æternitate conjuncta, quatenus ea est in mente Dei æterni, sed non ejus existentia potest cum æternitate juncta concipi: Ergo res illa non potest aliter concipi nisi ut existens in tempore, adeoque nisi ut habens aliquod initium; quod enim est in tempore illud eo ipso censetur habere aliquod initium. Sic ergo tantum abest, ut res dependentes, quales sunt omnes res præter Deum, possint concipi factæ ab æterno, ut nequeant intelligi factæ nisi in tempore. Cum igitur omnes res creatas ex nihilo factas fuisse sit demonstratum, non cogitandum est nobis de nescio quo fluxu rerum creatarum ex natura Dei, quem vellet Spinoza.

DEFINITIO VII.

Ea res libera dicetur, quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit, & à se sola ad agendum determinatur: Necessaria autem vel potius coacta, quæ ab alia determinatur ad existendum & operandum certa ac determinata ratione.

EXAMEN.

Habemus hic duas definitiones oppositorum Necessarii & Liberi, quarum utraque, ut apparet, non est ex illis, quæ inserviunt ad rem explicandam, cujus essentia quæritur, adeoque non possunt haberi

ri pro fundamentis, quibus sequens ædificium propositionum & demonstrationum, quibus ipsas res explicare & probare conatur, inniti possit, cui tamen fini adducuntur ambæ. Ac quantum attinet ad definitionem *Necessarii:* Philosophi hactenus per necessarium non intellexerunt id, quod necessitatem existendi habet aliunde pendentem, id enim multum imminuit istam necessitatem potius quam auget. Et si ad necessitatem existendi respiciatur, majori cum jure id dicetur necessarium, quod ipse liberum vocavit; sed per necessarium intellexerunt id, quod ex intrinseca sua natura determinatum est ad hoc potius, quam ad aliud quid agendum. Hoc sensu ignis intrinsecus per suam naturam determinatus est ad urendum. Abutitur igitur voce ista Spinoza præter vulgarem acceptionem & usum, nulla ad id instructus auctoritate. Confundit etiam perperam necessarium cum eo, quod dicitur *coactum*, quod solet usurpari de hominibus, qui habent voluntatem, ac quid agunt quod cum ipsorum voluntate pugnat, non per mentem, sed per corpus, quod vi aliqua externa ratione membrorum suorum ad aliquid agendum determinatur.

Altera definitio *liberi* ejusdem plane est commatis, dependens plane ab arbitrio definientis, adeoque inepta, ut tanquam principium consideretur, cui propositiones & demonstrationes innitantur. Liberum non dicitur quid ratione suæ existentiæ, sed ratione operationis. Liberum est, quod non sentit se extrinsecus determinari ad agendum ab ulla vi externa, sed quod pro lubitu agit vel non agit. Hæc est natura liberæ rei cujuscumque quæ distingui solet in eam, quæ à nulla alia re dependet, quæque à se sola ad agendum determinatur, & hæc res est solus Deus; ac in eam, quæ etsi determinatur à Deo, vim tamen in eo nullam sentit, sed pro lubitu agit vel non agit id, ad quod potentiam agendi vel non agendi habet.

Sed videamus quid alibi Spinoza de libertate dicat in epist. 60. p. 584. sic legimus : *Ego eam rem liberam esse dico, quæ ex sola naturæ necessitate existit & agit. Coactam autem, quæ ab alio determinatur ad existendum & operandum certa ac determinata ratione. Ex gr. lapis à causa externa ipsum impellente certam motus quantitatem accipit, qua postea, cessante externa causæ impulsu, moveri necessario perget. Hac igitur lapidis in motu permanentia coacta est, non quia necessaria, sed quia impulsu causæ externæ definiri debet. Porro concipe, jam si placet, lapidem, dum moveri pergit, cogitare & scire, se, quantum potest conari, ut moveri pergat. Hic*

ſane lapis, quandoquidem ſui tantummodo conatus eſt conſcius, & minime indifferens, ſe liberrimum eſſe, & nulla alia cauſa in motu perſeverare credet, quàm quia vult. Et paulo poſt p. 585. *Nam quod* amicus tuus *cum Carteſio ait, illum liberum eſſe, qui à nulla cauſa externa cogitur, ſi per hominem coactum intelligit eum, qui invitus agit, concedo, nos quibuſdam in rebus nullatenus cogi, hocque reſpectu habere liberum arbitrium; ſed ſi per coactum intelligit, qui quamvis non invitus, neceſſario tamen agit (ut ſupra explicui) nego, nos aliqua in re liberos eſſe.* Atque hæc poſtrema talia ſunt, ut facile à nobis queant admitti, uti patet ex ſuperius à nobis dictis. Neque enim vel Carteſius, vel ullus dictorum Carteſianorum, vel Theologus ullus, qui Pelagianiſmo & Semipelagianiſmo renunciavit, alio ſenſu dicit, homines habere liberum arbitrium, niſi hoc reſpectu, quod non agant inviti; & omnes concedunt, homines tamen agere neceſſario, quatenus divinitus illi ad agendum determinantur. Si hoc modo *Rem liberam* hoc in loco definiviſſet, uti factum eſt p. 578. nihil fuiſſet controverſiæ, & libenter iſtiuſmodi definitionem admiſiſſemus. Ab his non abludunt, quoque quæ habentur epiſt. 60. p. 578. *Quod* neceſſarium ac liberum *duo contraria ſunt, non minus abſurdum & rationi repugnans videtur: nam nemo negare poteſt Deum ſe ipſum & cætera omnia libere cognoſcere, & tamen cuncti communi ſuffragio concedunt, Deum ſe ipſum neceſſario cognoſcere. Quare mihi nullam inter coactionem, vel vim, & neceſſitatem differentiam conſtituere videris.* Ex quibus poſſumus colligere, quare hic neceſſarium ac liberum plane aliter definiverit, ac iſtæ voces accipi ſolent. Quod tamen non excuſari poteſt, cum non liceat aliam vocabulis affingere ſignificationem quam vel ex uſu recepto obtinere ſolent, cum penes hunc uſum ſit vis & norma loquendi. Interea verum eſt, neceſſarium ac liberum non eſſe omnino contraria; ea tamen neceſſitas opponitur libertati, quæ neceſſitas dici ſolet Naturalis, per quam res intrinſecus & ſua natura determinata eſt ad unum agendum, ut aliud agere non poſſit, quod antea exemplo ignis declaravimus. Dubitari etiam poteſt, an recte dicatur, *Deum ſe ipſum & cætera omnia libere cognoſcere?* Libertas enim non tam cognitioni, quam voluntati competit, adeo ut id non poſſit niſi hoc dici ſenſu, quatenus voluntas & cognitio divina idem ſunt; quod imprimis verum erit, ſi per cognitionem divinam non intelligatur mera perceptio, ſed judicium divinum, quo Deus de omnibus

bus rebus statuit & judicat, quas res proin ita esse oportet, prout judicat, adeo ut hinc necessitas oriatur in ipsis rebus potius, quam in Deo qui non determinatur in sua cognitione à rebus, sed potius per suam voluntatem omnes res determinat. Quod vero adjicit eadem pag. *Si affirmamus, Deum potuisse rem non velle, & non potuisse non eam intelligere, Deo tribuimus diversas libertates, alteram necessariam, alteram indifferentem, sicque Dei voluntatem ab essentia sua suoque intellectu diversam concipimus*, hoc veritatem habet suam, de qua alias agemus, tum in Tractatu nostro de Deo, tum in sequentibus ad Spinozæ Ethicam observationibus. Passim etiam leguntur multa apud Spinozam hinc & inde dispersa, quæ illam arbitrii libertatem stabiliunt. Ita p. 249. inquit: *Qui itaque suos affectus & appetitus ex solo libertatis amore moderari studet, is quantum potest nitetur virtutes earumque causas noscere &c.* Huc facit tota Pars V. Ethicæ, ubi præscribit modum, quo possimus affectus per rationem moderari. Si enim homo possit moderari affectus, si potest niti ut noscat virtutes earumque causas, oportet ut liberum habeat arbitrium, quod ab illa potentia non differt. Ita quoque in Tract. Theologico Politico inquit p. 272. *Subditi eatenus non sui, sed civitatis juris sunt, quatenus ejus potentiam seu minas metuunt.* Et postea quærit ?] *Quibus præmiis aut minis induci potest homo, ut credat, totum non esse sua parte majus, aut quod Deus non existat &c.* Similiter in Operibus Posthumis pag. 281. *Ea omnia, ad quæ agenda nemo præmiis aut minis induci potest ad jura civitatis non pertinent.* Si enim locum possunt habere præmia apud hominem, si minæ possunt in homine operari in aliquibus, censendum utique est, hominem in illis ipsis libero arbitrio non esse destitutum. Ita p. 351. in fine supponit, *causam aliquam posse evitari prudentia humana*, quæ profecto locum habere non poterit, si homo omni libertate arbitrii careat. Nec potest intelligi, quomodo possimus *cavere ab iis perceptionibus; quas ex auditu aut ab experienta vaga habemus*, (quod ut faciamus p. 380. suadet) nisi habemus talem cavendi potestatem, quæ ad liberum arbitrium seu voluntatem pertinet.

Sunt tamen non pauca apud Spinozam, quæ libertatem istam arbitrii sic admissam funditus tollere & evertere videntur. Ita inquit p. 585. *Hæc humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, & quæ in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, & causarum, à quibus determinantur, ignari. Sic infans se lac libere appetere cre-*

 dit

dit, puer autem iratus vindictam velle, & timidus fugam. Ebrius deinde credit, se ex libero mentis decreto ea loqui, quæ postea sobrius tacuisse vellet. Sic delirans, garrulus, & hujus farinæ plurimi, se ex libero mentis decreto agere, non autem impetu ferri credunt. Et quia hoc præjudicium omnibus hominibus innatum est, non ita facile eodem liberantur. Nam quamvis experientia satis superque doceat, homines nihil minus posse, quam appetitus moderari suos, & quod sæpe, dum contrariis affectibus conflictantur meliora videant, & deteriora sequantur, se tamen liberos esse credunt, idque propterea, quod res quasdam leviter appetant, & quarum appetitus facile potest contrahi memoria alterius rei, cujus frequenter recordamur. In Tractatu de Emendatione intellectus p. 384. sic loquitur. *Veteres nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, & quasi aliquod automa spirituale.* Et paulo post: *Quando quidem novimus. operationes illas, à quibus imaginationes producuntur, fieri secundum alias leges, prorsus diversas à legibus intellectus, & animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis.* Verum enim vero si hæc conferantur cum iis, quæ antea ex Spinoza citavimus, nihil aliud evincere videntur, quam quod mens nostra determinetur aliunde per causas externas, ut necessario hoc potius, quam illud velit, adeoque hac ratione necessario agat, sed cum juxta ipsum hæc necessitas cum libero arbitrio queat consistere & in his omnibus sentiat homo se libenter agere, quæ agit, nondum puto, per hæc everti illa ipsa, quæ supra vidimus, illum de libero Arbitrio admisisse. Non tamen possumus probare illas phrases duriores, quæ, nisi per illa, quæ in superioribus ex ipso laudavimus, emolliantur, non possunt ulla admitti ratione. Non in eo solo consistit *libertas humana, quod homines sui appetitus sunt conscii, & causarum, à quibus determinantur ignari,* sed in eo imprimis, quod in nobis habeamus principium agendi, voluntatem, quodque sentiamus nos non agere invitos, sed cum lubentia & animi delectatione, quod & ex verbis Spinozæ p. 585. quæ paulo ante citavimus, potest patere. Experientia docet quidem, homines non ita facile moderari suos appetitus, id tamen eorum naturæ non repugnare, eadem ostendit, dum videmus eos, qui id per naturam non possunt, discere disciplina; quod ipse supponit fieri posse, dum præcepta Ethica præscribit, imprimis vero id discere sanctos gratia divina instructos eorum exempla laudata clamant. Ut anima concipiatur *tanquam automa*

toma aliquod, nescio quod, *spirituale* non permittit ejus natura & conscientia, quæ conscia sibi est illum actum voluntatis, quacunque etiam ratione in se à Deo producatur, nihilominus tamen esse suum actum, singulari quodam modo à se sub regimine divino editum vel elicitum, non vero alterius. Leges intellectus quasdam esse vel potius ipsius mentis, quæ res est intellectualis, non equidem dubito; morales illæ solent appellari, nihilque aliud continent, quatenus ipsi homini præscribuntur, quam media, quibus queat homo virtutis habitum sibi comparare; quæ præter has sunt aliæ, juxta quas Deus in nostram agit mentem, illæ nobis sunt ignotæ; tales tamen esse non dubitandum, ut nullam vim inferant nostræ voluntati, quippe quod illius nulla ratione simus conscii. Pag. 399. epist. 2. ad Oldenburgium ita loquitur: *Voluntas differt ab hac & illa volitione eodem modo ac albedo ab hoc & illo albo, sive humanitas ab hoc & illo homine; adeo ut æque impossibile sit concipere, voluntatem causam esse hujus & illius volitionis, atque humanitatem esse causam Petri & Pauli. Cum igitur voluntas non sit, nisi ens rationis, & nequaquam dicenda causa hujus & illius volitionis; & particulares volitiones, quia ut existant, egent causa, non possint dici liberæ; sed necessario sint tales, quales à suis causis determinantur; & denique secundum Cartesium, ipsissimi errores sint particulares volitiones, inde necessario sequitur errores, id est particulares volitiones non esse liberas, sed determinari à causis externis, & nullo modo à voluntate, quod demonstrare promisi.* Hæc videntur tollere omnem voluntatis libertatem, imo omnem plane voluntatem evertere. Ex his igitur, ut nos expediamus observamus, mentem non esse hanc vel illam volitionem, sic enim tot mentes forent, quot sunt volitiones, vel, quot sunt cogitationes. Mens hæc mea manet eadem, variata hac vel illa cogitatione, sicut hæc cera manet hæc cera, etsi variis modis mutetur ejus figura. Mens hæc est id, quod habet omnes istas particulares volitiones & cogitationes, sicut hæc extensio est id quod habet has, vel illas particulares extensionis variationes. Id quod facile poterimus intelligere, si attendamus ad modum, quo Cartesius in Medit. II. examinat ceram aliquam singularem. Separat ab ea saporem, odorem, colorem, figuram, magnitudinem, calorem, duritiem, sonum &c. quibus separatis manet idem individuum, manet eadem cera singularis, non fit quid universale: similiter igitur separemus à mente nostra, (quod quotidie

tidie facimus, dum unus actus una cogitatio alteri continuo succedit) hanc volitionem, hanc perceptionem, hoc judicium, hunc actum affirmandi, hanc cupiditatem, hoc gaudium &c. an id, quod remanet in mente, actus nempe cogitandi, qui uno *modo* sublato alio *modo* afficitur, non est eadem mens singularis? secus si esset, nec eadem cera singularis remaneret, sublatis illis modis omnibus & substitutis aliis, quod utique non nisi absurdissime quis dixerit. Dices forte, ceram eo ipso, quo cera est, habere constantem talem dispositionem & situm certarum particularum, quæ inter se invicem manent certo ordine connexæ, & quoad formas & istum nexum invariatæ. Sic manere eandem ceram, etsi figura externa variis modis mutetur, quia hæc non facit ad ceræ essentiam, secus quam est in volitione, quia mens sine hac volitione plane est nihil, nec ullas habet constantes volitiones vel cogitationes particulares, quæ semper manent, nihil sic igitur fore, quod possit essentiam mentis constituere, præter has vel illas perceptiones & volitiones, atque ita mentem omnino esse quid universale, merum ens rationis, quale etiam sit voluntas. At si ita se res haberet, quid dicemus de cogitatione infinita, cujus ex sententia Spinozæ, hæ particulares cogitationes modi quidam debent appellari, quomodo illam cogitationem infinitam tunc concipiemus? an non eadem de hac necti poterit difficultas? an non similiter poterit dici: Cogitatio illa infinita non magis differt ab omnibus illis infinitis cogitationibus, quam humanitas ab omnibus individuis humanis; erit igitur illa ens rationis, neque poterit dici causa hujus vel illius particularis volitionis & cogitationis? An non idem quoque poterimus concludere de extensione infinita, quam Spinoza spectat tanquam alterum attributum Dei ex ejus attributis infinitis. Extensio infinita non differt aliter à particularibus omnibus corporibus, quæ sunt infinita, quam humanitas ab omnibus humanis individuis. Ergo illa extensio infinita erit ens rationis, & sic non erit causa hujus vel illius particularis extensionis, atque ita nulla erit particularis extensio, & similiter nulla, ob eandem rationem, erit particularis & finita cogitatio? Quod enim nullam habet causam, nec tamen est à se, illud plane non est. Hoc ergo argumentum nimis, ut dici solet probat, quia dum tollit voluntatem humanam tollit eadem opera omnes res, nihil in mundo relinquit. Ita enim nec Deus erit, nec mundus, quia sic nihil

nihil est aliud, ex ipsius mente, quam particulares omnes cogitationes & corpora simul; vel erit dicendum, non habere quidem Deum pro attributis extensionem vel cogitationem, quod cum Spinozæ sententia pugnat, sed alia attributa infinita, quæ nemo novit. Sic Deus omnibus erit ignotus, imo nullæ res nobis erunt notæ. Sic nos ipsi non erimus, cum finita non existant à se ipsis, nec tamen juxta illum aliam ullam habeant causam. Sic purus putus introducetur scepticismus, imo quod illo pejus est. Dicendum igitur est, in nostra mente, quæ re non differt à nostra voluntate, esse quid constans, quemadmodum in cera, quod tamen sit quid particulare sive singulare, quod efficit ut una mens ab altera queat distingui, quod non possimus nisi communi nomine vel mentis vel cogitationis, vel voluntatis vel intellectus vel actus exprimere, hæc enim omnia inter se invicem re ipsâ non differunt, quamvis illud revera non sit quid abstractum, uti est humanitas, sed aliquid particulare & singulare, quo una mens ab alia distinguetur.

Consideremus etiam illa, quæ habet in Tract. Politico p. 272, ubi inquit: *Sed experientia satis superque docet, quod in nostra potestate non magis sit, mentem sanam, quam corpus sanum habere. Deinde quandoquidem unaquæque res, quantum in se est, suum esse conservare conatur, dubitare nequaquam possumus, quin, si æque in nostra potestate esset, tam ex rationis præscripto vivere, quam cæca cupiditate duci, omnes ratione ducerentur, & vitam sapienter instituerent, quod minime fit. Nam trahit sua quemque voluptas.* Hæc iterum evertunt ea, quæ superius vidimus Spinozam de libertate arbitrii concessisse. Non videtur intellexisse, quid sit mentem in sua potestate habere. Ea dicimur habere in potestate, quæ, dum volumus, agimus, eo tempore, quo alia possumus velle & agere. Quando volumus amare Deum amamus, neque tamen tunc repugnat menti nostræ, ut loco istius amoris habeamus amorem creaturarum. Sic eo ipso tempore, quo quis vult sequi cupiditatem, non repugnat ei, ut possit velle sequi rationem Et quid proderunt præcepta Spinozæ Ethica, quibus hominem vult ducere, ut sequatur rationem, quem statum hominis vocat *libertatem* & omittat sequi cupiditates & affectus, qui status ab ipso recte dicitur *servitus*, si non sit in potestate hominis sequi rationem? sic enim omnia procul dubio vana & frustranea erunt. Ego vero plane puto, istud argumentum debere inverti. Si enim aliqui homines

vivant ex ratione, inter quos semetipsum Spinoza retulit, alii vero non vivant ex ratione, sed sequantur ductum affectuum, cum par sit omnium hominum natura, utique sequitur, esse in hominis potestate sequi rationem vel sequi ductum affectuum. Possumus tamen hanc ejus objectionem corroborare iis, quæ legimus in Operibus postumis p. 586. ubi sic inquit: *Nego, me ulla absoluta cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem, & quod non vellem scribere. Sed ipsius conscientiam appello, qui sine dubio expertus est, se in somnis non habere potestatem cogitandi, quod vellet & quod non vellet scribere, nec cum somniat, se velle scribere, potestatem habet non somniandi, se velle scribere.* Verum enim vero hæc omnia eo nituntur fundamento; quasi causa aliqua externa, quæ determinat voluntatem, tollat libertatem, & quasi omnis necessitas etiam externa pugnaret cum voluntate, quod tamen superius vidimus ipsum rejicere Spinozam, ut ita ista omnia, quæ passim adducuntur à Spinoza contra libertatem voluntatis, tantum pugnent cum eorum sententia, qui naturam voluntatis in indifferentia constituunt, quam sententiam rejicimus cum Theologis Reformatis. Qui somniat, se *velle scribere*, is eo tempore, quo hoc somniat, revera vult, sed qui somniat se *scribere*, non hoc eo ipso facit, quia possumus falli ratione usus nostri corporis & membrorum, & imaginari nos ambulare, scribere, moveri, quando quieti jacemus in lecto, sed non possumus falli ratione operationum mentis, ut quando somniamus, nos hoc cogitare, judicare, velle, illud tunc temporis non cogitemus, judicemus, velimus. Porro verbum *somniare* est ambiguum & duplicem habet significationem. Somniat aliquis dum putat, se facere corpore suo, quod revera non facit, qui sic fallitur, sed hoc sensu nemo potest dici somniare, se cogitare vel operari quicquam mente sua, quod non cogitat, non operatur, prout antea jam vidimus. Somniare etiam dicitur is, qui dum corpus dormit, aliquid cogitat mente sua illudque ipsum per somnium connectit cum rebus, cum quibus revera non est connexum: quo in casu falsa quidem est connexio talium rerum, cum isto actu mentis, sed propterea falsum non est, nos istum actum mentis habere. Non habet homo in somnio potestatem non somniandi quod scribat, quando non scribit: Sed habet potestatem in somnio non somniandi quod velit, quando non vult. Et quamvis possit in somnio homo determinari ad hoc vel illud volendum, à causis externis, sicut

cut

cut etiam à causis externis determinari potest ad volendum quando vigilat, non tamen propterea vis infertur ulla voluntati, quo minus lubens velit. Sed instantiæ loco expendamus ea, quæ in Tractat. Politico p. 272. leguntur, ubi inquit: *Nec Theologi hanc difficultatem tollunt, qui scilicet, statuunt, hujus impotentiæ causam humanæ naturæ vitium seu peccatum esse, quod originem à primi parentis lapsu traxerit. Nam si etiam in primi hominis potestate fuit tam stare quam labi & mentis compos erat & natura integra qui fieri potuit, ut sciens prudensque lapsus fuerit.* ℞. Theologi potentiam humanæ voluntatis eandem dicunt esse post lapsum ac fuit ante lapsum, quantum attinet ad ipsam voluntatis naturam, ad quam si attendatur, semper potest dici, hominem habere in sua potestate vel ductum rationis vel ductum affectuum sequi, quatenus id dicitur esse in nostra potestate, quod facimus quando volumus. Si enim homo etiam post lapsum velit rationis ductum sequi, eo ipso sequetur, si velit sequi ductum affectuum, etiam hoc ipsum facturum. Docent autem simul Theologi, homines à primi parentis lapsu traxisse pravum habitum, qui junctus voluntati se habeat tanquam aliquod pondus, quod illam trahat deorsum & inclinet ad terrena & ad peccandum; hunc habitum dicunt efficere, ut humana voluntas habeat impotentiam ad bonum, non eam, quæ est trunci aut lapidis, sed eam quæ voluntatem supponit, quam subjugat. Homo tamen primus non lapsus est sciens prudensque sed dum lapsus est, scientia prudentiaque non fuit usus. Integra quidem fuit natura & mentis compos, sed non habebat naturam immutabilem, non erat voluntas confirmata eo habitu sive sapientiæ sive rectitudinis, qui impediret, ne laberetur. Dum lapsus est reliquit istam integritatem & se corrupit. Quid quæso in eo est impossibilitatis, ut quis, qui rectus erat, ab illa rectitudine descisceret? Quid in hoc, ut sapiens erraret? non fecit id sciens prudensque, sed dum erravit, ab illa scientia & prudentia recessit. Dicit Spinoza de Emendatione Intellectus p. 380. *Stoicos in eo errasse*, quod dicerent, *mentem esse subtilissima corpora, & ab hoc errore nos liberari, dum conamur ad normam datæ veræ ideæ omnes nostras perceptiones examinare*; Sic similiter dicemus, primum hominem suas perceptiones non examinasse ad normam datæ veræ ideæ Dei, cum qua pugnabant illa, quæ dum lapsus est, judicavit. Ipse Spinoza Tractat. Polit. p. 277. §. 20. *Solemus tamen id etiam pecca-*

tum appellare, quod contra sanæ rationis dictamen fit, & obsequium, constantem voluntatem moderandi appetitus ex rationis præscripto; sed addit, *se omnino id probaturum, si humana libertas in appetitus licentia & servitus in rationis imperio consisteret. Sed quia libertas humana eo major est, quo homo magis ratione duci & appetitus moderari potest, non posse, nisi admodum improprie, vitam rationalem vocare obsequium, & peccatum id, quod revera mentis impotentia; non autem contra seipsam licentia est, & per quam homo servus potius, quam liber potest dici.* Huc vero argumentum Spinozæ debet redire: Quod non fit contra libertatem humanam non debet peccatum appellari: Atqui quod fit contra sanæ rationis dictamen non fit contra Libertatem humanam. Hanc assumtionem videtur super hoc firmare fundamento, quasi ex nostra sententia, quando liberum arbitrium in potentia agendi quod lubet constituimus, sequatur libertatem consistere in appetituum licentia. At sic affingit nobis sententiam, quæ plane non est nostra, & ludit in ambiguitate vocis *Libertas*. Sumitur aliquando Libertas hoc sensu, ut designet, nos libere agere, quando non agimus coacti, non inviti, qualem libertatem ipse concedit hominibus, uti supra jam vidimus. Hæc libertas est essentialis voluntati, neque ab ea potest separari, eamque nostri Theologi solent constituere in eo, quod per eam homo id agat, quod lubet. Sed per hanc phrasin non intelligunt, quod per eam homo agit id, quo nos appetitus ducunt neque illis ista lubentia est idem, quod licentia affectuum, sed tantum agere non coactum, non invitum id ipsum quod agit, sive ad agendum incitemur per impetum affectuum, sive per ductum rationis. Alio sensu accepta libertas opponitur servituti, quo sensu & apud Spinozam est usus istius vocis Part. V. Ethices, ubi præcepta præscribit, quomodo istam libertatem consequamur. Hæc libertas non est voluntati essentialis, sed virtus ejus singularis constituens naturam virtutis moralis, quam non habent homines omnes. In argumento igitur Spinozæ concedimus, non debere peccatum appellari id quod fit contra libertatem humanam priori sensu acceptam, sive id, quod quis coactus seu invitus facit, sed nego, non debere peccatum appellari id, quod fit contra libertatem humanam sensu posteriori acceptam, quin imo hoc ipsum, est peccatum si quis serviat affectibus & non obsequatur rationi; quo modo apparet instantiam Spinozæ plane collabi. Ipsemet Spinoza postea §. sequentibus 21

&

& 22. peccatum agnoſcit tum in Imperio, tum etiam in Religione & inquit: *Quatenus non ad naturæ ordinem, quem ignoramus, ſed ad ſola rationis dictamina, quæ Religionem concernunt, attendimus, & ſimul conſideramus, eadem nobis à Deo, quaſi in nobis ipſis loquente, revelari, eatenus more humano loquendo dicimus, hominem Deo obſequi, qui ipſum integro animo amat, & contra peccare qui cæca cupidine ducitur.* Hæc revera ſufficiunt ad conſtituendum peccatum, neque ei obſtat, *quod ſimus in Dei poteſtate, ſicut lutum in poteſtate figuli, & quod contra Dei æternum decretum nihil agere poſſumus;* quod poſtea urget: nam nihilominus agimus contra ordinem à Deo nobis præſcriptum, atque ita peccamus. Actionum noſtrarum norma non eſt æternum Dei decretum, ſed Deus nobis loquens vel per dictamen rationis, vel per verbum aliquod externum, à quo ſi recedimus à norma nobis præſcripta deviamus, & cum id faciamus non inviti, ſed libentes, eo ipſo à peccato non poſſumus excuſari, quicquid etiam ſit de Dei æterno decreto atque ſuprema Dei in omnes poteſtate, quod hic non venit conſiderandum. Conferantur cum his quæ ad Schol. Prop. XV. Lib. I. & ad Schol. Prop. XLIX. Lib. II. annotavimus.

DEFINITIO VIII.

Per æternitatem intelligo ipſam exiſtentiam, quatenus ex ſola rei æternæ definitione neceſſario ſequi concipitur. Explicatio, quam ſubjungit eſt: *Talis enim exiſtentia, ut æterna veritas, ſicut rei eſſentia, concipitur, propterea que per durationem, aut tempus explicari non poteſt, tametſi duratio principio & fine carere concipiatur.*

EXAMEN.

IN his nihil habemus, quod reprehendere velimus vel jure queamus.

EXAMEN AXIOMATUM.

AXIOMA I.

Omnia, quæ sunt, vel in se, vel in alio sunt.

EXAMEN.



Opponi in hoc axiomate tanquam à se invicem realiter distincta, quæ tantum distinguuntur diverso considerandi modo, quod ex iis, quæ ad Defin. III. & IV. annotavimus, intelligi potest. Attributum enim essentiale alicujus substantiæ, cum sit idem plane quod ipsa substantia, & tantum logice vel modo considerandi ab ea differat, siquidem *est in alio* logice à se distincto, sed non in alio realiter distincto, & per consequens potest etiam dici *in se esse*. Ita extensio est in corpore, quod ab extensione est tantum logice distinctum, quatenus in hac propositione. *Corpus est extensum*, corpus est subjectum, extensum est Prædicatum; quia tamen corpus ab extensione non differt potest etiam extensio dici esse in se si dicatur; *extensum est divisibile*. Quod si tamen hoc sensu istud axioma non accepit auctor possumus illud admittere dextre intellectum.

AXIOMA II.

Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.

EXAMEN.

EAdem hic oppositio occurrit de qua ad præcedens diximus Axioma, unde ea quæ jam à nobis sunt dicta ei rite possunt applicari.

AXIO-

AXIOMA III.

Ex data causa determinata necessario sequitur effectus & contra, si nulla detur determinata causa impossible est ut effectus sequatur.

EXAMEN.

HOc axioma admittimus si vocabulum *determinata* rite fuerit intellectum.

AXIOMA VI.

Effectus cognitio à cognitione causæ dependet & eandem involvit.

EXAMEN.

HOc axioma admittimus, si intelligatur de plenaria & perfecta effectus cognitione; falsum est cætero quin si sumas de qualicunque cognitione ejus rei, quæ effectus est. Sic possumus multas proprietates herbarum, ferri magnetis &c. cognoscere, etsi nesciamus modum adeoque causas generationis harum rerum.

AXIOMA V. VI. VII.

Quæ nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.

Idea vera debet cum suo ideato convenire.

Quicquid, ut non existens, potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.

EXAMEN.

HÆc tria axiomata citra difficultatem admittimus.

His axiomatibus nunc succedunt apud Spinozam propositiones, quarum priores decem plane sunt generales, de substantia in abstracto considerata agentes, adeoque præpostero ordine hic adductæ.

ctæ. Non est ejus, qui naturas rerum particularium vult explicare, incipere à notionalibus & abstractis quæ non possunt intelligi, nisi prius intelligantur realia, quæ in rebus particularibus reperiuntur quod jam prolixius ostendimus in Examine Definitionis primæ. Ille vero à substantia in genere considerata & affectionibus ejus auspicatur, idque in eum finem, ut evincat solum Deum esse substantiam, creaturas vero esse hujus substantiæ tantum modos, quod qua faciat felicitate videamus.

EXAMEN PROPOSITIONUM.

PROPOSITIO I.

Substantia prior est natura suis affectionibus.

EXAMEN.

PEr affectiones hic Autor videtur intelligere modos, quum ad probationem ejus citet Defin. V. quæ est modi. Patet tamen vocabulum *affectionum* longe latius, adeo ut etiam sub se complectatur attributa essentialia, sed est tamen adhuc ambigua tota propositio. Vel enim substantia & affectiones sumuntur in abstracto & ut notiones secundæ, vel considerantur in particularibus. Si posteriori accipiantur modo, sensus erit: Quando rei particulares extantes extra intellectum consideravimus, & invenimus, quæ in iis sunt realia, prius natura est id quod earum naturam constituit, posterius id, quod illam modificat. Si priori modo sumas, sensus fuerit: Ubi particularia notionibus secundis insignivimus, alterum considerantes ut substantiam, alterum ut modum, prius natura est substantia, quam affectiones. Admittimus utroque sensu acceptam istam propositionem, quamvis rejiciamus demonstrationem Spinozæ, quod nitatur Defin. III. & V. non satis veris, uti ante hac vidimus.

PRO-

PROPOSITIO II.

Duæ ſubſtantiæ diverſa attributa habentes nihil inter ſe commune habent.

EXAMEN.

OBſcura admodum eſt hæc propoſitio initio Philoſophiæ propoſita adeoque difficilis intellectu, cum tamen humana mens cupiat duci per clara & facilia. Vocabulum ſubſtantiæ abſtractum eſt, neque aliud quid ſignificat, quam rem quandam ſingularem quæ ita exiſtit extra intellectum, ut ſit in ſe non in alio, adeoque ab alio tanquam ſubjecto non dependeat. Quando ergo audimus de ſubſtantia, non audimus niſi conceptum quendam communem ſive notionem ſecundam; & quando audimus numerari & dici duas ſubſtantias, nullum poſſumus formare conceptum de numero binario duarum ſubſtantiarum, niſi ſaltem confuſe cogitemus de ſubſtantiis ſingularibus, adeoque ſupponamus, duas eſſe poſſe, ſive, poſſe eſſe duas res particulares ſeu ſingulares, cui utrique conveniat nomen & notio ſubſtantiæ. Quod quidem Auctoris inſtituto plane repugnat, qui vult, non niſi unicam eſſe & ſingularem ſubſtantiam, quæ ſit Deus, reliqua omnia, quæ ſunt præter illam ſubſtantiam eſſe tantum unius iſtius ſubſtantiæ quoſdam modos, prout in ſequentibus videbimus. Interea ſi hæc propoſitio in particularibus ſubſtantiis conſideretur, uti id fieri oportet, certa eſt ejus veritas. Revera enim ſubſtantia extenſa & ſubſtantia cogitans, quia diverſum plane eſt attributum extenſionis & cogitationis, nihil habent in particularibus commune. Unum tantum eſt reale cujuslibet rei attributum, quod naturam ejus conſtituit. Sic ergo duæ ſubſtantiæ diverſa habentes attributa, eo ipſo inter ſe ſunt diverſæ, nec poſſunt ullum reale attributum habere commune: Quælibet enim unum tantum habet attributum reale, quo tota natura abſolvitur ſubſtantiæ iſtius; hoc autem cum ſit diverſum ab alterius ſubſtantiæ attributo, eo ipſo nullum reale attributum poterit remanere commune. Hoc tamen non obſtante poſſunt his duabus ſubſtantiis multa attributa notionalia eſſe communia, quale vel hoc ipſum eſt, quod utraque dicatur *ſubſtantia*, & quæ ſunt ſimilia.

Demonstrationem Spinozæ merito rejicimus; nititur enim Defin. III. sensu Spinozæ accepta, quam supra jure rejecimus.

PROPOSITIO III.

Quæ res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

EXAMEN.

HÆc propositio si sumatur eo sensu, ut per verba *commune inter se* intelligatur commune aliquod attributum reale, uti procul dubio eam vult intellectam Spinoza, falsa est omnino. Huc enim tendit, uti ex sequentibus patet, ut evincatur, Deum, nisi esset extensus, non posse esse causam corporum, quod falsissimum esse superius probavimus, quando demonstravimus, Deum ex nihilo omnia fecisse.

Videri posset hanc propositionem æquivalere isti axiomati: *Nihil potest dare causa effectui, quod ipsa non habet.* Sed si illud axioma rite intelligatur, facile percipietur, hanc propositionem non æquivalere isti axiomati. Sensus enim est: *Nihil posse dare causam effectus nisi id, quod ipsa causa habet vel formaliter vel eminenter.* Quid sit *habere aliquid formaliter* per se patet. At quid sit *habere eminenter* non ita manifestum. Rex habet formaliter nummos, fundum, domum &c. quæ mihi donat non habet formaliter doctoratum, munus Secretarii, munus Professoris, quod in me confert, sed dicitur habere illa eminenter h. e. habet jus illud mihi dandi. Ita Deus eminenter habet extensionem, quam tamen ex nihilo producit ut suo loco ostendimus.

Demonstratio Spinozæ nititur axiomate V. & VII. adeoque probat tantum, quod, *si res nihil commune* late acceptum, sive reale sive notionale *habeant, earum una alterius causa esse non possit*, quo sensu illam propositionem libenter admittimus, nihil tamen facturam ad Spinozæ scopum.

PROPOSITIO IV.

Duæ aut plures res distincta vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.

EXAMEN.

HÆc propositio ob suam generalitatem & abstractionem satis est obscura, quam, ut intelligamus, conferemus cum demonstratione. *Omnia quæ sunt, vel in se, vel in alio sunt* (per axiom. I.) *hoc est* (per defin.III.& V.) *extra intellectum nihil datur præter substantias ejusque affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res inter se distingui possunt præter substantias, sive quod idem est* (per axiom.4) *earum attributa, earumque affectiones.* Quam demonstrationem qui confert cum ipsa propositione putare potest, sensum istius propositionis esse, quod duplex possit dari inter res distinctio, ita nimirum, ut res inter se invicem distinguantur vel ut diversæ substantiæ, vel ut unius ejusdemque substantiæ diversi modi. Atque hoc sensu si acciperetur ista propositio, possemus eam, ut & demonstrationem illius admittere. Verum ex usu istius propositionis, in sequentibus longe aliud apparet. Statuit Spinoza unam tantum posse dari substantiam propter vocabulum substantiæ defin: III.nimis restrictum, ut scil. denotet demum illam rem, quæ à se est, uti ad illam propos. vidimus. Sensus igitur istius propositionis hic tantum potest esse: Res distinguuntur vel per attributa, ita ut plura possint esse unius substantiæ attributa realiter inter se invicem distincta, quorum neutrum in conceptu alterius continetur, vel per modos, quo sensu istam Propositionem merito rejicimus. Statuimus enim, tot esse substantias, quot sunt attributa realiter inter se invicem distincta, ut unius conceptus in alterius conceptu non contineatur. Hoc quoque observamus, unam, eandemque rem posse dici vel modum alicujus rei vel attributum substantiam constituens pro diverso respectu. Sic adamantis & sapphiri attributa essentialia, per quæ una gemma ab alia distinguitur, sunt tantum certi quidam modi extensionis sive rei extensæ. Ita

hujus & illius sapphiri distinctio numerica, qua unum individuum ab alio distinguitur sumitur à diversis modis utriusque, qui tamen omnes simul sumti constituunt substantiam hujus vel illius sapphiri.

PROPOSITIO V.

In rerum natura non possunt dari duæ aut plures substantiæ ejusdem naturæ sive attributi.

EXAMEN.

FAlsa est propositio si intelligatur illa *eadem natura sive attributum* de identitate specifica, non vero de identitate numerica. Demonstratio similiter ambigua est propter ambiguitatem Prop. IV. qua nititur. Sic enim inquit: *Si darentur plures distinctæ, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum vel ex diversitate affectionum, (per Prop. praced.) Si tantum ex diversitate attributorum concedetur ergo, non dari, nisi unam ejusdem attributi*; Ad quæ respondeo, duas substantias posse distingui ex diversitate attributorum individualium, quæ possunt considerari tanquam affectiones sive modi substantiæ prout generatim concipitur. Ita mentes distinguuntur Petri & Pauli. Ita duo corpora. Sic Cartesius jam diu observavit Princip. I. §. 63. *Cogitationem & extensionem posse concipi ut constituentes naturas substantiæ intelligentis & corporeæ, tumque non aliter concipi debere, quam ipsam substantiam cogitantem & extensam* & §. 64. *Cogitationem & extensionem sumi etiam posse pro modis substantiæ, quatenus scilicet una & eadem mens plures diversas cogitationes habere potest; atque unum & idem corpus retinendo suam eandem quantitatem pluribus diversis modis potest extendi.* Hoc igitur observato, sequetur: si dantur plures distinctæ substantiæ ex diversitate attributorum individualium, quamvis commune habeant attributum specificum, non dari nisi unam ejusdem attributi individualis; cui non obstat, quo minus plures substantiæ individuæ possint dari distinctæ attributis individualibus & habentes commune attributum specificum. Pergit sic in sua demonstratione Spinoza: *At si ex diversitate affectionum distinguerentur substantiæ, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (per Propos.* I.*) depositis ergo affectionibus & in se considerata, hoc est, (per Definit.* III. *&* VI.*)*

vere

vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est, (per Propos. praced.) non poterunt dari plures, sed tantum una. Q.E.D. Ad quæ observo, posse istas affectiones, prout distinguunt substantias, considerari tanquam earum attributa essentialia, etsi, prout illæ duæ substantiæ in genere conveniunt, & sic una specie vel genere possint dici substantia, queant spectari tanquam affectiones istius substantiæ in genere consideratæ. Ita figura motus, quies, situs sunt affectiones substantiæ extensæ, sed sunt quoque attributa hujus vel illius substantiæ, quatenus ejus particulæ certam quandam habent quietem vel motum, certam figuram & situm inter se invicem, qua ab alia substantia extensa differunt. Mysterium etiam videtur latere in his verbis: *Substantia in se considerata, hoc est, (per Definit.* III. *&* VI.) *vere considerata.* Definitio III. talis est: *Per substantiam intelligo id quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debet.* Definitio vero VI. sic habet: *Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam & infinitam essentiam exprimit.* Debet nempe probari, *substantiam in se consideratam esse substantiam vere consideratam*, id probat ex istis duabus definitionibus; Hoc non video, quomodo procedat, nisi dicatur, priori definitione exprimi id quod *in se est substantia* & per alteram *id quod vere est substantia*, & sic istas duas definitiones esse ejusdem rei, sicque substantiam & Deum esse plane unum idemque. Id quod etiam superius ad istam Definit. III. observavimus. Sed modus tamen probandi non est evidens, non est Mathematicus; quod enim sic probatur per Definitiones à Mathematicis, illud expressis verbis in istis definitionibus dicitur: at in neutra istarum definitionum hoc expressis verbis in istis definitionibus dicitur, quod *in se esse substantiam* idem sit cum eo, quod *esse vere substantiam*: debet ergo illud non nisi conjectura quadam colligi.

PROPOSITIO VI.

Una substantia non potest produci ab alia substantia.

EXAMEN.

DEmonstratio istius Propositionis nititur duabus propositionibus falsis, propositione præcedente, *quod in rerum natura non*

possint dari duæ substantiæ ejusdem attributi, cum ostensum sit contrarium, dari in rerum natura plures substantias, quæ habeant communia sive eadem attributa specifica & generica, & Propositione II. *quod duæ substantiæ diversa habentes attributa nihil inter se commune habeant*, quam etiam ostendimus esse falsam, sic igitur istis fulcris subtractis necessario cadit, nosque eam ut falsam rejicimus. Sic etiam falsum est Corollarium, *substantiam ab alio produci non posse*, quod injurium plane est in creationem, quam in superioribus ostendimus, non tantum non esse absurdam, quod vult ille homo, sed etiam plane necessariam. Aliam tamen demonstrationem hujus Corollarii subjungit: *Si substantia ab alio posset produci ejus cognitio à cognitione suæ causæ deberet pendere (per Axioma I.) adeoque (per Defin. 3.) non esset substantia.* Ex qua cognoscimus insidias Spinozæ, quas jam ad Definit. III. eramus subodorati, quod nimirum conceptus substantiæ dependentis egeat conceptu Dei, quatenus is consideratur ut causa, & illa substantia consideratur ut dependens, sed non prout consideratur ut substantia. Nego ergo, quod si substantia dependens à cognitione suæ causæ deberet pendere, quatenus est dependens, ideo non possit esse substantia, quia ad conceptum substantiæ, quatenus talis, id non requiritur.

PROPOSITIO VII.

Ad naturam substantiæ pertinet existere.

EXAMEN.

Demonstratio hujus propositionis nititur Coroll. Propos. præced. quod falsum esse diximus.

PROPOSITIO VIII.

Omnis substantia est necessario infinita.

EXAMEN.

Demonstratio istius propositionis inter alia nititur Prop. V. quæ falsa est & Prop. VII. quæ itidem falsa. Ex his tamen propositio-

tionibus tantùm concludit: *Erit ergo de ipsius natura vel finita vel infinita existere*, quæ quidem conclusio ut propositio quædam potest admitti, nec tamen idem sonat quod propositio præsens ab illo demonstranda: *Omnis substantia necessario est infinita.* Jam vero ulterius conatur ostendere, quod *existere non sit de natura finita* quod quidem verum est, sed probatio, quam subjungit, non incedit rectis talis. Sic inquit: *Nam (per Defin.* II.) *deberet terminari ab alia ejusdem naturæ, quæ etiam necessario deberet existere (per Propos.* VII.) Quando enim Defin. II. dicitur rès in suo genere finita, quivis id intelligit de substantia in suo genere finita, quam dicit, *alia ejusdem naturæ terminari posse*, & exemplum adducit *corporis*, quod *finitum* dicatur, *quia aliud semper majus concipimus*, adeoque videtur supponere, dari existere substantiam finitam, corpus finitum, quo aliud majus semper concipimus. Et revera non potest concipi corpus finitum, nisi illud dicatur substantia finita extensa, qua alia major extensio concipi potest. Sed sic non probatur id, quod probare intendebat, *non esse de substantia finita existere*, quod longe facilius sic probasset, quia substantia finita non est à se, sed aliunde dependet ejus essentia & existentia. Sed & alia ratione conatur Scholio I. demonstrare, quod *omnis substantia est necessario infinita*, hoc modo: *Cum finitum esse revera sit ex parte negatio & infinitum absoluta affirmatio existentiæ alicujus naturæ, sequitur ex sola 7. Propos. omnem substantiam debere esse infinitam.* Sed hic confunditur ipsa negatio cum re, cui illa adest. Id quod finitum est habet aliquam realitatem, cui adjuncta est negatio, quæ impedit, ne ea ulterius se extendat. Quod tamen & ipsemet videtur concedere, quando dicit: *finitum esse ex parte negationem*; unde sane non sequetur id, quod intendebat. Si enim finitum nihil aliud sit nisi negatio, si nihil reale includat, tunc demum sequetur omnem substantiam debere esse infinitam; sed non sequetur, si finitum includat aliquam realitatem.

Accedimus ad Scholium, quo Propositionem VII. conatur illustrare. *Non dubito*, inquit, *quin omnibus, qui de rebus confuse judicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit Propos.* VII. *concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum & ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium quod res naturales habere vident substantiis affingant.* At hæc est quæstio, an extensio finita & cogitatio finita sint modificationes tantum

tantum substantiæ & non ipsæ quoque sint substantiæ? etiam hoc quæritur, nec demonstratum est ab ipso, posse eandem substantiam habere diversa infinita attributa, quorum duo tantum novimus extensionem & cogitationem. Et quomodo res producantur, nescio an ipse melius concipiat, quam illi more vulgari concipiunt, & jam superius vidimus ad Defin. VI, aquam hærere Spinozæ, ubi debuit explicare, quomodo res fluant ex Dei natura, quod ipse per modum productionis intelligit. Sed & postea novus dabitur hac de re agendi locus. Etiam res naturales à substantiis naturalibus distinguit, sic ergo oportet, ut per res naturales tantum intelligat modos, de quo mox. Exempla postea adducit quarundam cogitationum confusarum, quæ admittimus.

Sed de iis, quæ subjungit, ulterius dispiciendum. Ita inquit p. 6. *Si autem homines ad naturam substantiæ attenderent, minime de veritate* Prop. VII. *dubitarent; imo hac Prop. omnibus axioma esset, & inter notiones communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est, & per se concipitur, hoc est, id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei. Per modificationes autem id, quod in alio est, & quarum conceptus à conceptu rei, in qua sunt, formatur: quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur ut per ideas concipi possint.* Quæ mira revera sunt, si attendamus ad illam distinctionem inter genera definitionum, quam jam antea observavimus initio *de Methodo demonstrandi.* Cum enim illæ definitiones substantiæ & modi, ad quas hic provocat, sint tantum *tales, quæ ad examinandum proponuntur, neque inserviant ad rem, de cujus essentia quæritur, & de qua sola dubitatur explicandum*, uti superius audivimus ipsum loquentem p. 461. hic nunc adducuntur tanquam tales, quæ inserviant ad essentiam ipsam rei, de qua quæritur, explicandum. Nondum tamen video, quomodo ex illa definitione sequatur, *ad substantiæ naturam pertinere existere*, nisi illud in se esse & per se concipi ita intellexit, ut denotet ita esse, ut sibi sufficiat ad existendum & ut sit causa sui, verbo ut in se esse idem sit quod à se esse, quod ad Def. VI. refutavimus; qua ratione aliud quid plane intelligit per substantiam, quam quod vulgo intelligi solet. Sic ergo Deus solus existet, quod omnino est absurdum. Et si Deus solus sit substantia, dicendum erit, quod reliqua omnia sint Dei modificationes

tiones, quod ſane neſcio quomodo concipi queat: nam omnia reliqua erunt partes Dei, quomodo ergo modificationes poterunt dici? Non enim intelligi poteſt, quomodo pars ſit modificatio ſubſtantiæ & non potius ipſa ſubſtantia una cum certa modificatione, qua diſtinguitur ab alia parte & ſic ab alia ſubſtantia.

Pergit Spinoza: *Verùm ſubſtantiarum veritas extra intellectum non eſt, niſi in ſe ipſis, quia per ſe concipiuntur. Si quis ergo diceret, ſe claram, & diſtinctam, hoc eſt, veram ideam ſubſtantiæ habere, & nihilominus dubitare, num talis ſubſtantia exiſtat, idem hercle eſſet, ac ſi diceret, ſe veram habere ideam, & nihilominus dubitare, num falſa ſit (ut ſatis attendenti ſit manifeſtum); vel ſi quis ſtatuat, ſubſtantiam creari, ſimul ſtatuit, ideam falſam factam eſſe veram; quo ſane nihil abſurdius concipi poteſt; adeoque fatendum neceſſario eſt, ſubſtantiæ exiſtentiam, ſicut ejus eſſentiam, æternam eſſe veritatem.* Tota hæc collectio nititur ambiguitate illa phraſeos *eſſe in ſe*, & *per ſe concipi*: Recte obſervavit inſignis Philoſophus Joh. de Raei diſputationum de Interpretatione p. 131. *De cogitatis tantum affirmatio eſt in generalibus iſtis, quæ de omni rerum genere intelliguntur fere ſine diſtinctione, ens, unum, verum, bonum, neceſſarium, contingens, ſubſtantia, accidens.* Et paulo poſt. *De quibus idcirco in animo & cogitatione affirmatio poteſt vera eſſe, tum prima ſuppoſiti, eſt ſubſtantia, accidens, totum, pars tum ſecunda appoſiti, ſubſtantia eſt res per ſe ſubſiſtens & ſubſtans accidentibus.* Item: *Hæc omnis affirmatio, quæ etiam exiſtentiæ eſt tam in appoſitis, quam in ſuppoſitis intelligenda ſecundum cogitationem tantum.* Quando ergo ſubſtantia dicitur eſſe *in ſe* & *per ſe*, intelligitur ſic eſſe in cogitatione, in intellectu, hoc eſt, nos per ſubſtantiam tale quid intelligere quod an exiſtat nec ne ex hoc noſtro conceptu non poſſumus determinare, quemadmodum, ſi quis dicat, totum eſt id quod componitur ex omnibus ſuis partibus, non licet inde inferre: Ergo exiſtit totum, quia dum ſic *eſſe* tribuimus toti, id tantum intelligendum eſt de noſtro intellectu, quod ſcilicet ſic totum ſit in noſtro intellectu. Talem veram h. e. claram & diſtinctam ideam habemus de ſubſtantia, non tamen poſſumus propterea dicere, quod ſubſtantia talis exiſtat. Sic habemus ideam claram & diſtinctam de Angelo, quod ſit mens ſeparata à corpore, nec tamen ex illa ipſa idea licet colligere, quod Angelus exiſtat. Hoc igitur tantum ex illa definitione ſubſtantiæ poſſumus colligere, quod ſubſtantia formaliter ſive in ſua ratione formali non indi-

 geat

geat alia re ad exiſtendum, ſive, quæ ſe immeet vel ſuum eſſe conſtituat, quamvis fieri poſſit, ut ſubſtantia aliqua re indigeat, quæ illud ſuum eſſe producat & conſervet. Habent omnes ſubſtantiæ αὐθυπαρξίαν quandam, qua fit, ut habeant aliquam eſſentiam, qua intrinſecus conſtituuntur, & ab alia quavis re diſtinguuntur, qua de re plenius egimus ad Defin. III. Sed hæc omnia habent tantum in cogitatis. Si vero aliqua ſubſtantia concipiatur in cujus eſſentia exiſtentia contineatur in cogitatis, tunc inde recte colligemus exiſtentiam iſti ſubſtantiæ eſſe neceſſariam; ſed ſi talis non ſit exiſtentiam ejus non poſſumus à priori, ſed tantum à poſteriori cognoſcere.

Non ergo, ſi dicatur quædam ſubſtantia creari, idem erit, ac ſi diceretur, *ideam falſam eſſe veram* Quod enim creatum non eſt, nondum eſt ſubſtantia, ſed dum creatur fit ſubſtantia, & ubi eſt ſubſtantia, non indiget in ſuo formali & intrinſecus alia re ad exiſtendum, quamvis indigeat extrinſecus. Et videtur omnis cardo verſari in definitione illa communi ſubſtantiæ, quæ ab omnibus recipitur, *ſubſtantia eſt id quod per ſe exiſtit.* Sed nemo hactenus eo ſenſu hæc verba accepit, uti Spinoza, (verba tamen valent ut nummi,) ſed omnes hoc voluerunt: Quandocunque res aliqua exiſtit, ſi ita exiſtat ut non ſit in alio eam dici ſubſtantiam. Non ergo ſequitur, concipio rem aliquam ut ſubſtantiam, ergo debet exiſtere. Quid ſi enim quis concipiat centaurum, quid ſi omnipotentem Angelum, an ſequetur inde, talem exiſtere? Si quis concipiat formam ſubſtantialem, an ſequetur eam exiſtere? Nihil ergo ex illa definitione debet inferri, quam hoc, ſi qua res, quam concipis hoc modo, ut non ſit in alio, exiſtat, eam eſſe ſubſtantiam. Hæc eſt natura omnis ſubſtantiæ, ut entitatem ſive realitatem aliquam aut eſſentiam ſibi propriam, qua intriſece conſtituitur, & cujus vi non aliquid entis, ſed per ſemet ipſam vere ens eſt, poſſidet, in eo opponitur modis & accidentibus, quæ concipiuntur ſuam entitatem & realitatem, qua intrinſece conſtituuntur, habere in alio. Verum eſt, dari quandam ſubſtantiam, quæ non tantum realitatem per ſemet ipſam & in ſemet ipſa poſſidet, ſed quæ etiam ſit ex ſemet ipſa & vi ſuæ naturæ exiſtat, ut ita nec ratione originis nec in quantum in eſſe perſeverat, aliunde dependeat, quæ ſubſtantia unica tantum eſt & ſibi ipſi & omnibus aliis rebus extra ſe pleniſſime ad exiſtendum ſufficit. Præter hanc autem ſubſtantiam etiam ſunt aliæ quædam, quæ non

vi

vi suæ naturæ nec ex intrinseca naturæ propriæ necessitate ac sufficientia existunt, sed sola potestate ejus, à quo sunt & conservantur, sive, ut porro sint, efficiuntur. Ac illæ quidem non sunt ex hoc ipso quia existit substantia, à qua produci possunt, sed propterea ut possibiles tantum debent considerari, verum tunc demum existere debent concipi, quando concipitur substantia illa velle ut tunc existant. Quando tamen illa substantia vult ut existant, per ipsam illam voluntatem consequuntur propriam sibi realitatem, quamvis limitatam, qua intrinsece constituuntur, & ab alia quavis substantia limitata, quin imo etiam ab hac ipsa, à qua istam realitem accipiunt continuo, realiter differunt & distingui debent. Nec confundi debent cum modis, qui nullam propriam realitatem possident, sed quorum esse & realitas plane in alia re sive substantia concipitur. Et sane cum illæ substantiæ dependentes admittant varios modos, utique ab illis ipsis modis necessario debent distingui. Sed vir ille pro lubitu sibi finxit definitiones, & substantiæ nomen soli infinitæ & independenti substantiæ addixit, ex istis tamen ipsis definitionibus postea voluit demonstrationes formare, quibus rerum essentiæ explicentur, in quo contra propriam suam regulam, quam ab initio *de methodo demonstrandi* vidimus, agit. Et sane negare non poterit, multum differre. Conceptum mentis humanæ à conceptu modi imaginandi, sentiendi, pure intelligendi volendi, qui sunt mentis humanæ modi item conceptum corporis à triangulo, quadrato, circulo, qui sunt corporis modi. Hæc ergo, mentes, corpora intermedium aliquod erunt inter Deum & modos cogitationum ut & corporis; nos illud intermedium dicimus substantias, ille modos: de Re ergo conveniet, appellationem vero nostram esse meliorem & commodiorem ex dictis potest patere.

Sed nunc alio modo conatur ostendere, *non dari, nisi unicam ejusdem naturæ substantiam*. Hoc ut ordine faciat quatuor præmittit notas tanquam fundamenta suæ novæ demonstrationis. Nota I. est: *Veram unius cujusque rei definitionem nihil involvere, neque exprimere præter rei naturam. Ex quo sequitur hoc* II. *nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere, neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit quam naturam rei definitæ. Ex. gr. definitio trianguli nihil aliud exprimit quam simplicem naturam trianguli; at non certum aliquem triangulorum numerum.* III. *notandum, dari necessario u-*

nius cujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. IV. *Denique notandum, hanc causam, propter quam res aliqua existit vel debere contineri in ipsa natura & definitione rei existentis* (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere) *vel debere extra ipsam dari.* Harum notarum I. admitto. Ad II. observo, dari definitionem substantiæ ad cujus naturam pertinet, ut sit unica, adeoque non quidem certum numerum individuorum involvat, sed unicum individuum inducat, qualis est definitio entis summe perfecti. Sed datur etiam substantiæ definitio, ad cujus naturam non pertinet, ut sit unica, sed quæ possit multis individuis esse communis, quamvis non involvat in se certum aliquem istorum individuorum numerum. Reliquas duas notas possum itidem concedere. Neque enim quicquam ex illis notis potest concludi, nisi adjungatur illud, quod adjicit p. 7. & quo unico ejus demonstratio nititur. *Jam quoniam ad naturam substantiæ* (per jam ostensa in hoc scholio) *pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, & consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi.* At hoc ipsum nos jam ostendimus falsissimum esse, quod ad naturam substantiæ pertineat existere.

PROPOSITIO IX.

Quo plus realitatis aut esse unaquæque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. Demonstratio. Patet ex definit. **IV.**

EXAMEN.

Falsa procul dubio est hæc Propositio sensu Auctoris intellecta; Nam in Definit. IV. per attributum intelligit id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens; sensus ergo erit: Quo plus realitatis unaquæque res habet, eo plures habet essentias, quod est falsum nisi per realitatem intelligat essentiam, ut dicat: *Quo plus essentiæ unaquæque res habet, eo plures essentiæ ipsi competunt*, qua ratione nugatoria erit non tantum, sed & contradictoria. Unaquæque res enim unicam tantum habet essentiam, si enim plures essentias assignes, dices plures res, sicque una res non dicetur nisi per compositionem. Sed nos ad Definit. VI. jam istam Pro-

Propositionem, quam ibià Spinoza vidimus adductam ad hanc definitionem probandam, examinavimus, quo lectorem ablegamus.

PROPOSITIO X.

Unumquodque unius substantiæ attributum per se concipi debet.

EXAMEN.

HÆc propositio si sit vera, dicendum, unumquodque substantię attributum esse substantiam, adeoque unamquamque substantiam esse substantias. Sic enim nobis definivit substantiam: substantia est id quod in se est & per se concipitur. Et huc quoque nos ducit ipsius demonstratio quæ Def. III. & IV. nititur, ad quas observationes nostras repeti hic velim. Sic vero attributum idem erit quod substantia, & substantia idem quod attributum, cum tamen diversas horum adduxerit definitiones. Sic igitur quando Deus ipsi est substantia constans infinitis attributis, erit Deus substantia constans infinitis substantiis. Sic falsa erit, unicam tantum esse substantiam, si infinitæ sint substantiæ.

Sed videamus, num scholium huic propositioni adjectum nos ex illis difficultatibus expediat. *Ex his apparet*, inquit, *quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere; id enim est de natura substantiæ, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quæ habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit, sed unumquodque realitatem sive esse substantiæ exprimit.* Nos antea ostendimus, *ex his apparere* plane contrarium eorum, quæ hic dicuntur. Opponit se hic regulæ Cartesii certissimæ & infallibili: *Quæ ita à nobis concipi possunt, ut unum non includitur in conceptu alterius, ea constituunt substantias realiter distinctas.* Sed ratio, qua illud oppugnat non potest illud evertere. Si unumquodque attributum per se concipiatur: Ergo unumquodque erit substantia, adeoque vel eo ipso plures erunt substantiæ. Supponit, quod sit una substantia, in qua sunt attributa infinita, quæ per se concipiuntur, adeoque eo ipso

sunt plures substantiæ, quod plane est contradictorium. Fateor, si hoc concedatur, inde sequi, quod unum ab alio non potuerit produci, si simul fuerunt in eadem substantia, sed quod extensio non possit produci à cogitatione infinita nunquam probabit. Sed quicquid sit de reliquis, putem, non negaturum fuisse, duo attributa, quæ ut realiter distincta concipiuntur, cujusmodi sunt extensio & cogitatio, plus inter se invicem differre, quam modi extensionis & modi cogitationis inter se invicem distinguuntur: Cum ergo hic differant modaliter, quæstio tantum restabit, quo nomine illa distinctio sit appellanda, quæ constituitur per attributa realiter distincta; quam qui non vult appellare realem, quocunque nomine vocet eam, agnoscere debebit tantam tamen distinctionem, quantam nos hic statuimus.

Sic porro concludit: *Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiæ plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi &, quo plus realitatis aut esse habeat eo plura attributa, quæ & necessitatem, sive æternitatem & infinitatem exprimunt, habeat; & consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum (ut Defin.* VI. *tradidimus) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque æternam & infinitam certam essentiam exprimit.* Sed si unumquodque ens sub aliquo attributo debet concipi, nihil clarius erit, quam tot esse entia, quot sunt attributa, sub quibus aliquod ens concipitur, adeoque tot esse substantias, ens enim & substantia distingui non debent. Sic redibimus ad quæstiones Metaphysicas sive transcendentales, de quibus olim scholastici tam multa disputarunt, in his enim versatur magna pars harum demonstrationum Spinozisticarum. Quid vero de illo sit, *quod quo plus realitatis aut esse habeat ens eo plura habeat attributa, quæ & necessitatem sive æternitatem & infinitatem exprimunt,* in antecedentibus est dictum. Quando illa attributa dicit necessitatem sive æternitatem & infinitatem exprimere, hoc procul dubio vult, quod antea dixit: *attributa simul in substantia semper fuerunt nec unum ab alio potuit produci;* de quo etiam egimus.

PRO-

PROPOSITIO XI.

Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque æternam & infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

EXAMEN.

SI hæc Propositio ita fuisset prolata, *quod Deus habens æternam & infinitam essentiam necessario existat*, nihil verius illa Propositione foret; sed is Deum concipit, qui habet cogitationem & extensionem, & præter hæc alia attributa infinita realiter distincta, eumque necessario existere dicit: At talis Deus tantum abest ut existat, ut implicet contradictionem, quod ex antecedentibus puto satis constare. Demonstratio Spinozæ nititur Propos. VII. quam falsam esse supra ostendimus.

Aliam demonstrationem subjungit p. 8. & 9. quæ itidem ex parte nititur Propos. VII. quæ falsi est convicta. Sed præterea dicit ibidem: *Si nulla ratio nec causa dari possit, quæ impedit, quo minus Deus existat, vel quæ eius essentiam tollat, omnino concludendum est, eundem necessario existere. At si talis ratio seu causa daretur, ea vel in ipsa Dei natura vel extra ipsam dari deberet.* Hinc subsumit, non dari extra Dei naturam, quod concedo, quamvis non propter Propos. II. per quam ille hoc demonstrat, quam existimo esse falsam. Ergo concludit, *debere dari in Dei natura quod impediat quominus Deus existat, quæ propterea contradictionem involveret. Atque hoc*, inquit, *de ente absolute infinito & summe perfecto affirmare absurdum est*. Sed perperam progreditur & concludit non de subjecto, de quo Propositio loquebatur, quod erat *substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque æternam & infinitam essentiam exprimit*, quod Deum perperam appellat. Ego vero facilis concedo, non implicare contradictionem, ut ens absolute infinitum & summe perfectum existat; quin imo è contrario assero, implicare contradictionem, si asseratur, quod ens absolute infinitum & perfectum non existat. Sed ad id probandum non tantis ambagibus erat opus, multo minus assumtis falsis Propositionibus, vel Definitionibus contradictoriis, qualem existimo esse illam Auctoris definitionem Dei; verum id facile eo conficitur, quod

quod ens absolute infinitum & summe perfectum eo ipso, quo ut tale concipitur, existentiam necessario includat. At assero, implicare contradictionem, ut substantia, quæ habeat cogitationem infinitam & extensionem infinitam & præterea infinita attributa distincta plane ab extensione & cogitatione existat. Nego, eandem substantiam posse habere cogitationem & extensionem quia hæc duo se mutuò evertunt: quod est extensum negat cogitationem, & quod est cogitans negat extensionem. Talis conceptus plane est chimæricus & dependet tantum à fictione mentis, eaque plane contradictoria. Si sit cogitans illa substantia habet id, quod nullam extensionem infert, habet id quod extensionem negat, unde etiam immaterialis solet appellari, sin illa substantia sit extensa habet id, quod nullam cogitationem infert, habet id quod cogitationem negat. Substantia, quæ habet extensionen infinitam & cogitationem infinitam, & præterea infinita alia attributa, quorum unumquodlibet habeat distinctam essentiam, prout vult Auctor, habet plures essentias, imò habebit infinitas essentias, & per consequens non erit una substantia, sed plures, sed infinitæ. Substantia una sic erit substantia multiplex, & sic non erit una; substantia una sic erit substantia infinite multiplex adeoque iterum non erit una. Contradictionem ergo involvit ut existat substantia, quæ non sit substantia, quæ sit substantiæ. Et mirus ille conceptus substantiæ, quæ habeat infinita attributa, quorum unumquodlibet habeat infinitam eamque ab aliis distinctam essentiam, totus nititur eo, quod quo quid est perfectius eo plus habeat realitatis, quod totum est ambiguum, & eo sensu, quo ab Auctore dicitur, falsum esse superius ostendimus ad Propos. IX.

Aliam adhuc habet Demonstrationem p. 9. sed qua non probat, talem Deum qui habet infinita attributa realiter à se distincta existere, sed ens absolute infinitum existere, quod libentissime concedo. Quod vero Propos. VII. adducit tanquam fulcrum quoddam in illa demonstratione necessarium, id nos non admittimus, prout ad illam Propos. VII. supra observavimus.

Ad scholium isti propositioni adjectum examinandum nunc nos accingimus. In eo primum ostendit, quomodo à priori Dei existentia queat demonstrari, quæ sano sensu & juxta ea, quæ jam in superioribus sunt observata, possumus admittere. Notat porro, *se hic non loqui de rebus*,

bus, quæ à causis externis fiunt, sed de solis substantiis, quæ (per Propos. VI.) *à nulla causa externa produci possunt.* Hanc Propos. VI. falsitatis convici, atque ostendi, solum Deum à causa externa produci non posse; reliquæ substantiæ non tantum ab externa causa possunt produci, sed etiam revera sunt productæ. Ad reliqua quæ sequuntur facile ex dictis responsum peti potest.

PROPOSITIO XII.

Nullum substantiæ attributum potest vere concipi, ex quo sequatur substantiam posse dividi.

EXAMEN.

SUbstantiæ attributa hic homo duo intelligit, Cogitationem & Extensionem. Fateor equidem cogitationem dividi non posse in duas, tres aut plures partes, cum cogitatio cum divisione nihil habeat commune: at nego de extensione. Videamus igitur, quomodo hanc suam Propositionem demonstrat. *Partes enim*, inquit, *in quas substantia sic concepta, divideretur, vel naturam substantiæ retinebunt, vel non; si primum, tum* (per Propos. VIII.) *unaquaque pars debebit esse infinita, &* (per Propos. VI.) *causa sui, &* (per Propos. V.) *constare debebit ex diverso attributo, adeoque ex una substantia plures constitui poterunt, quod* (per Prop. VI.) *est absurdum.* At hæc omnia falsa sunt fundamenta, & superius illa omnia Prop. VIII. VI. & V, falsitatis fuerunt convicta. Pergit Spinoza in sua prætensa demonstratione. *Adde, quod partes* (per Prop. II.) *nihil commune cum suo toto haberent, & totum* (per Defin. IV. & Propos. X.) *absque suis partibus & esse & concipi posset, quod absurdum esse nemo dubitare poterit.* Hic iterum adducuntur falsa fundamenta, Proposit. nempe II. & X, unde quæ his superstruuntur veritatem nequeunt obtinere. Tandem sic absolvit suam demonstrationem. *Si autem secundum ponatur, quod scilicet partes naturam substantiæ non retinebunt; ergo, cum tota substantia in æquales partes esset divisa, naturam substantiæ amitteret, & esse desineret, quod* (per Prop. VII.) *est absurdum.* Atque hic quidem nos id ipsum admittimus, *quod partes substantiæ naturam substantiæ retineant*, non tamen ob ipsius demonstrationem, cum Prop. VII. pro falsa habea-

 mus

mus merito. Conferamus quoque si quæ alibi reperiamus ab Auctore dicta ad hanc Propositionem stabiliendam. In Epist. XLI. p. 522. probat, *quod ens illud quod necessariam includit existentiam*, (quale nobis est Deus verus, qui cogitatio est infinita, vel, si malis scientia infinita, aut omniscientia, ipsi autem Deus fictitius, qui habet infinitam cogitationem, infinitam extensionem, & præterea, alia attributa infinita realia) *sit indivisibile*, quod utique intelligendum est ratione omnium suorum attributorum, & per consequens etiam ratione extensionis infinitæ. Hoc est, probat extensionem infinitam esse indivisibilem. *Si enim* illud extensum infinitum *esset divisibile, in partes vel ejusdem vel diversæ naturæ dividi posset; si hoc, destrui & ita non existere posset, quod definitioni adversum est. Et si illud, pars qualibet necessariam per se existentiam includeret, & hoc pacto unum sine alio existere, & per consequens concipi; & propterea illa Natura ut finita comprehendi posset, quod, per antecedens, definitioni adversatur.* Ad quod argumentum respondeo; Si illud extensum infinitum divideretur in partes ejusdem naturæ, hoc est, quæ etiam essent extensæ, quamvis earum partium aliæ finitæ essent, quæque sublatæ reliquum extensum infinitum relinquerent, nulla pars necessariam existentiam involveret: mera enim est suppositio nullo nixa fundamento, quod extensum si infinitum esset, (modo ei non tribuatur infinita perfectio, quæ ne quidem in extensum potest cadere) necessariam existentiam includat. Nos vero è contrario existimamus, extensum non posse concipi, nisi in isto conceptu includatur divisibilitas. Quomodo enim extensum quis concipiet in longum latum & profundum, quin possit sua cogitatione aliquid de longitudine, latitudine & profunditate demere, sicque illud dividere? An vero negabimus, illud extensum, quod oculis usurpamus, esse divisum in partes? vel an dicemus, partes illas non esse substantias, sed modos? Sed quare hoc diceremus? An quia dicuntur partes esse in toto? Sed sic totum etiam potest dici esse in partibus; & hi sunt loquendi modi tantum, neque eo sensu pars est in toto, quo sensu modus dicitur esse in substantia? Quomodo vero non dividetur hoc extensum, cum superius viderimus, illum ipsum Deo etiam suas partes attribuisse. At Spinoza p. 465. putat, se invenisse causam, quare nequeamus concipere, quod extensio infinita non sit divisibilis, scilicet, quod *non distinguamus inter id quod solummodo intelligere, non vero imagi-*

imaginari, & inter id, quod etiam imaginari possumus. Addit: *Clare enim tum intellexissent, quale infinitum in nullas partes dividi, seu nullas partes habere potest, quale vero contra, idque sine contradictione.* Hoc vero ulterius declarat p. 471. *Quantitas duobus modis à nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus, vel ut substantia, quod non nisi à solo intellectu fit: priori modo est divisibilis, finita, ex partibus composita & multiplex; posteriori modo infinita, divisibilis & unica reperietur.* Ita quoque in Tract. de Intellectus Emendatione p. 385. inquit: *Qui non accurate distinxerunt inter imaginationem & intellectionem, facile in magnos errores possunt delabi, inter quos postea refert, quod extensionis partes ab invicem distinguantur realiter.* Ego vero plane nego nos illam distinctionem *inter id, quod solummodo intelligere, & inter id, quod etiam imaginari possumus,* ignorare, vel non adhibere suo loco; quin imo illam melius applicare dicimus, quam Spinozam, quando negat, nostram mentem aliam habere ideam, quam corporis nostri actu existentis. Quale vero erit illud infinitum, quod non potest habere ullas partes? respondebis procul dubio, esse id, *quod solummodo intelligere possumus.* Ergo infinitum, *quod potest habere partes*, dicendum erit infinitum imaginabile. An vero non sentis, tale infinitum manifestam implicare contradictionem? Quod enim imaginor, illi eo ipso certos fines & limites assigno, & per consequens id non est infinitum. Ita vero tua illa distinctio sponte sua cadit & collabitur. Quid vero, an in extensione, quatenus extensio est, non concipio longum, latum & profundum? Si non concipio, quis erit ille conceptus extensionis sine longitudine latitudine & profunditate? an erit clarus & distinctus? an non mutilata hæc erit idea, ut loqui solet Spinoza, & propterea non adæquata? an non hic conceptus extensi sine longitudine, latitudine & profunditate plane erit confusus ut huc redeat, te quidem aliquid concipere, sed quid id sit, quod concipis, te plane non intelligere? Quid porro, an extensio omnis, finita si sit, erit dicenda imaginabilis? An ergo possumus Chiliogonum imaginari? Tentet qui velit, & experietur, se non tam Chiliogonum, quam confusum aliquod, quod nomine Chiliogoni insignit, imaginari, neque aliam formaturum imaginationem quando figuram centum vel ducentorum angulorum imaginatur, hoc est, confusam quandam imaginem figuræ multilateræ formare, cui quodvis nomen

imponere potest. An ergo non possumus Chiliogonum, quod tantum possumus intelligere, dividere? Ergo possumus utique dividere id, quod solummodo possumus intelligere, non imaginari, quod tamen Spinoza pro fundamento suæ prætensæ demonstrationis habet. Quod si vero illud extensum, quod oculis usurpamus, sit divisum in partes, quod non putem negaturum fuisse Spinozam, abscissa utique est ab illo extenso infinito aliqua magna portio, reliqua, si ita velis, indivisa manente, qua de re nihil certi determinari potest. Si ergo abscissa est, potuit utique abscindi, & sic in illo extenso infinito potuit locum habere divisio. Hoc supposito, quod ab isto extenso infinito sic sit abscissa per divisionem magna talis extensionis portio, an impossibile est, an implicat contradictionem, ut potuerit major abscindi? Id utique nemo dixerit. Potuit igitur illa reliqua extensio infinita sic dividi, quatenus adhuc ab ea pars aliqua potuit abscindi, & sic in infinitum possumus progredi. Nihil est ergo in illa extensione infinita, cui repugnet divisio, unde ista extensio infinita semper debet ut divisibilis cogitari.

PROPOSITIO XIII.

Substantia absolute infinita est indivisibilis.

EXAMEN.

HÆc Propositio si intelligatur de substantia ea, quæ perfectionem habet infinitam, vera est, sed non, si de substantia extensa sumatur. Attamen hic sumitur in communi, ut sub se comprehendat etiam substantiam corpoream, uti ex Corollario patet. Nititur illa Propos. V. falsa, & Propos. II. quæ saltem sensu Spinozistico falsa est. Cadit sic quoque Corollarium, *nullam substantiam, & consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem.*

Alio modo Propositionem istam conatur demonstrare in Scholio: *Quod substantia sit indivisibilis, simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiæ non potest concipi, nisi infinita*; (quod ego plane nego, & patet ratio negationis ex iis quæ dicta sunt ad Propos. VIII. in qua hoc statuerat) *& quod per partem substantiæ nihil aliud intelligi potest, quam sub-*

substantia finita, *quod* (per Prop. VIII.) *manifestam contradictionem implicat*, quod nos falsitatis plane convicimus.

PROPOSITIO XIV.

Præter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia.

EXAMEN.

Demonstratio nititur partim Definit. VI. quam rejecimus partim Propos. II. quæ sensu Spinozæ est falsa. Quæ addit non majoris sunt momenti. *Si aliqua substantia præter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duæ substantiæ ejusdem attributi existerent quod* (per Propos. V.) *est absurdum.* Atque hæc consecutio eo nititur, quod nimirum omnia attributa habeat Deus, cum sint quædam attributa, quæ formaliter in Deum non possunt cadere, ut extensio, dubitatio & similia, quæ manifestam imperfectionem involvunt. Quomodo Deus possit dici habere infinita attributa, quomodo non, in superioribus jam fuit dictum. Non ergo sequitur, quod, si substantia præter Deum daretur, essent futuræ duæ substantiæ ejusdem attributi, quia Dei attributa, quæcunque sunt, sunt infinita, at creaturæ attributa sunt finita. Neque absurdum est, duas substantias habere quædam attributa communia, etsi quoque quædam habeant propria, prout contra Propositionem V. fuit ostensum.

Propos. XIV. duas habet partes; de priori actum: posterior est: *Præter Deum nulla concipi potest substantia.* Hanc sic conatur demonstrare: *Si posset concipi deberet necessario concipi, ut existens; atqui hoc* (per primam partem hujus Demonstrationis) *est absurdum.* Sed non probat illam majorem Propositionem, nos vero in superioribus ejus demonstravimus falsitates. Non omnis substantia necessario debet concipi ut existens; hoc est privilegium substantiæ independentis, Dei, reliquæ substantiæ tantum debent concipi ut possibiles, quæ possint fieri & produci ab independente substantia, quando illi id placuerit. Sic definienda est substantia, ut subintelligatur, *dum existit*, eam non existere in alio, sed in se sive habere talem naturam, quæ per se & in se concipitur, non in alio. Et hic similiter res se ha-

bet ficut in rerum modis, illi enim concipi debent ut exiftentes in alio, fubintellige, fi & quando exiftunt; inde vero non colligetur, quod modi neceffario exiftant.

Corollarium I. fenfu Spinozæ prolatum jam cadit, *Deum effe unicum*, hoc eft, nullam aliam fubftantiam dari præter Deum, quamvis libenter fateamur, nullum alium Deum dari præter unicum. Sed videas hic hominis inconftantiam. Huic Corollario contrarium plane deprehendere licet in his quæ leguntur Epift. L. quæ fcripta eft anno 1674. p. 557. *Quod demonftrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Cartefii Principia demonftrationum ftabilio, nempe Deum non, nifi valde improprie, unum vel unicum dici poffe; refpondeo, rem folummodo exiftentiæ, non vero effentiæ refpectu unam vel unicam dici; res enim fub numeris, nifi poftquam ad commune genus redactæ fuerunt, non concipimus. Qui verbi gratia feftertium & imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nifi hunc feftertium & imperialem uno eodemque, nempe numerorum vel monetarum nomine vocare queat. Hinc ergo clare patet, nullam rem unam aut unicam nominari, nifi poftquam alia res concepta fuit, quæ (ut dictum eft) cum ea convenit. Quoniam vero Dei exiftentia ipfius fit effentia, deque ejus effentia univerfalem non poffimus formare ideam, certum eft eum qui Deum unum vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui.* Ex his enim fequitur Spinozam, quando Tractatu *de Emendatione Intellectus* Deum unum vel unicum appellavit, vel nullam de Deo veram habuiffe ideam, vel improprie de eo effe locutum. An vero decebat Philofophum de Deo loqui improprie? Ei tribuere proprietates, quæ improprie tantum Deo conveniunt? Si hoc non deceat Philofophum, & tamen hic fic de Deo loquitur, an non potius dicendum erit, illum nullam de Deo veram habuiffe ideam? Quod profecto ex omnibus, quæ hucufque obfervavimus nimis clare liquet. Quidni vero potius dixiffet, Deum & creaturam habere aliquid commune, etfi illud valde abftractum & univerfale fuerit, quale eft ens vel fubftantia, neque Deum & creaturam poffe dici duas fubftantias vel duo Entia, unicum tamen effe Deum, cum nihil fit, quod cum ipfo ratione divinitatis vel conveniat vel convenire poffit. Atque hoc eft quod Theologi volunt, quando ex lumine rationis evincunt, non poffe effe plures Deos, adeoque Deo hoc quam maxime convenire & fingulari ratione, effeque hanc proprie dictam Dei proprietatem, quod fit unicus.

Corol-

Corollarium II. est *rem extensam & rem cogitantem vel Dei attributa esse* (non potest hoc sequi, quia fundamenta, quibus niti debebat, jam sunt destructa) *vel* (per Axioma I.) *affectiones attributorum Dei.* Quomodo illa Propositio alternans locum habere queat non capio. Si enim illa sint attributa Dei, uti putat à se probatum fuisse, non poterunt dici affectiones attributorum Dei. Quid intelligat per affectiones attributorum, non dicit, nec quomodo affectiones ab attributis distinguat. Sed puto ipsum per affectiones intelligere modos, talis enim est definitio V. quæ modi est: *Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.*

PROPOSITIO XV.

Quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse neque concipi potest.

EXAMEN.

FAlsa procul dubio est illa Propositio eo sensu, quo intelligit eam Spinoza, cujus mens est, in Deo omnia esse tanquam ejus modos ipsum modificantes. Ex demonstratione autem prima Prop. 37. Part. IV. constat, illum per hæc verba velle, quod mentis essentia nec esse nec concipi possit sine Dei cognitione; quod non mirum esse potest, si mens nostra nihil sit aliud quam modus divinæ substantiæ. Demonstratio nititur Prop. XIV. quam falsam esse evicimus, unde cadit ipsa Prop. XV. Etiam nos jam Defin. VI. hac de re egimus, atque ostendimus perperam Deum sic concipi tanquam causam omnium rerum immanentem.

Prolixum ad hanc Propositionem adjungit scholium, quod breviter examinemus. Dicit primum, *omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, negare, Deum esse corporeum*, & quo argumento nitantur ostendit, quod ipsemet approbat. Conqueritur tamen, *eos interim aliis rationibus, quibus hoc idem demonstrare conantur, clare ostendere, se substantiam ipsam corpoream, sive extensam à natura divina omnino removere, atque ipsam à Deo creari statuere.* Addit, *prorsus illos ignorare ex qua divina potentia potuerit creari, idque clare ostendere, illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere.* Sed sic nescio

nescio quot divinas potentias supponit, cum Nostri ex unica potentia divina, quæ est entis, summe perfecti ideoque infinita, id sciant fieri. Summa enim ista sive infinita potentia est utique perfectio, adeoque non potest non enti summe perfecto competere; potest ergo per eam producere quicquid potest velle, at non repugnat, ut velit rem extensam existere, potest ergo eam producere. Quin imo ostendimus ad Defin. VI. necessario omnia illa, quæ præter Deum sunt, ipsum nimirum universum extensum, ex nihilo debuisse produci. Provocat hinc ad suas demonstrationes, *quod nulla substantia ab alio possit produci*, & ad Propositionem XIV. quæ omnia nos falsitatis convicimus. Hinc argumenta examinat eorum, qui negant, Deum esse substantiam corpoream & extensam, quæ suo loco relinquimus. Hoc tantum observantes, quod Propositio XII. cum corollario Propositionis XIII. ad quæ provocat, nos jam superius refutavimus. Sed quoniam in scholio hoc suo, novo quodam argumento videtur velle uti, nos quoque illud ad examen revocemus. Sic inquit: *Non minus absurdum est ponere, quod substantia corporea ex corporibus componatur, quam quod corpus ex superficiebus, superficies ex lineis, linea denique ex punctis componatur.* Quod equidem nego: superficies enim, lineæ & puncta sunt tantum termini corporum, non vero possunt corporum partes vocari, sicut quando corpus aliquod in corpora dividitur. Non enim putem, ipsum negare, quin corpus omne finitum saltem, sit divisibile in alia corpuscula in infinitum: Hæc corpuscula non sunt tantum termini istius corporis, quod sic dividitur, quoniam possunt à se invicem separatim existere, quod non potest dici vel de puncto, vel de linea, vel de superficie, quæ nunquam sic possunt à corpore, cujus sunt termini, separari, & ab eo separatim existere. Non ergo debet inter istos terminos corporis & partes corporis institui comparatio. Omnino ergo substantia corporea ex corporibus componitur, etsi nequeat dici, eam componi vel ex superficiebus vel ex lineis vel ex punctis. Videamus tamen, quomodo istam absurditatem demonstret. Dicit, istam absurditatem *fateri debere omnes, qui claram rationem infallibilem esse sciunt, & inprimis eos, qui negant dari vacuum.* Hoc ergo quomodo demonstret videamus. *Nam si substantia corporea, inquit, ita posset dividi, ut ejus partes realiter distinctæ essent, cur ergo una pars non posset annihilari, remanentibus reliquis, ut ante, inter se connexis?*
&

& cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum. Sane rerum, quæ realiter ab invicem distincta sunt, una sine alia esse, & in suo statu manere potest. Cum igitur vacuum in natura non detur (de quo alias) sed omnes partes ita concurrere debent, ne detur vacuum; sequitur hinc etiam, easdem non posse realiter distingui, hoc est substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi. In quibus merus est Paralogismus. Sane una pars non requiritur ad existentiam alterius partis, & una pars potest absque altera existere, sed omnes tamen partes simul requiruntur ad existentiam totius, neque totum posset dici sine existentia unius ex partibus, quæ omnes ad conflandum unum totum requiruntur. Si igitur concipiatur verbi gratia pars illa aëris, quæ comprehenditur in dolio, annihilata, tunc vel alius aër vel materia alia extensa succederet in ejus locum, vel dolii partes non distarent amplius à se invicem, sed illæ ipsæ necessario ad se invicem accederent. Concipitur enim extensum tanquam totum aliquod, quod in varias partes reipsa est divisum, quarum si vel una pars auferatur per annihilationem, nullâ aliâ in ejus locum productâ & restitutâ, non erit totum, quod tamen ut totum concipitur. Si enim supponas; omnem aërem ex dolio sublatum, nec materiam aliam extensam successisse, & tamen dolii latera à se invicem distare, concipies inter illa latera extensionem, quæ ad Totum illud tanquam ejus pars requiritur, hoc est concipies Extensum omne Totius instar & tamen negabis illud ipsum esse Totum, quippe quod concipis destitutum sui aliqua parte. Hæc ergo vera est causa, quare vacuum non possit dari, quia omnes partes necessario inter se invicem sic cohærent, ut non possit concipi aliqua ex earum medio esse sublata, quin alia ejusdem quantitatis substitueretur.

Quærit jam, *cur nos ita ex natura propensi simus ad dividendam quantitatem?* & respondet, *quod quantitas duobus modis à nobis concipitur, abstracte scilicet, sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod à solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod sæpe & facilius à nobis fit, reperietur finita, divisibilis & ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, & eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica & indivisibilis reperietur.* Ad quæ ego observo, verum esse, quod quantitas à nobis concipiatur vel per solum intellectum vel per imagina-

tionem; &, quatenus à solo intellectu concipitur, concedo, eam non concipi ut divisam, sed nego, eam non concipi ut divisibilem, & puto, Spinozam hæc duo inter se invicem confundere, quæ maxime erant distinguenda: aliud enim est, esse divisibile, aliud est, actu esse divisum: prius solo intellectu contemplor, sola cogitatione perspicio, posterius imaginatione complector. Non possum sane intellectu intueri quantitatem, vel, quod idem hic est, extensionem, quin cogitem de longitudine latitudine & profunditate: quomodo vero concipiam longitudinem sine ejus divisibilitate, quomodo latitudinem, quomodo superficiem sine earum divisibilitate? an non enim possum concipere longitudinem minorem vel majorem? an non possum mente abscindere quasdam partes materiæ iisque motum circularem tribuere, ut alia in alterius locum per circulum quendam succedat. Neque huic rei obstat, quod concipiam illam quantitatem ut infinitam vel potius indefinitam & unicam, possum enim nihilominus mente præscindere quandam ex ea partem, reliqua manente indefinita & sic in abscissa parte varias divisiones instituere, eamque sic in varias partes dispescere. Sed inquit: *Hoc* (quod in antecedentibus dixit) *omnibus, qui inter imaginationem & intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit: Præcipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non realiter. Ex: gratia aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus, ejusque partes ab invicem separari; at non, quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque separatur, neque dividitur. Porro aqua quatenus aqua, generatur & corrumpitur; at, quatenus substantia, nec generatur, nec corrumpitur.* Nos vero putamus, omnibus iis, qui inter divisibile esse & actu divisum esse distinguere sciunt, satis manifestum esse, quod nequeat concipi extensum, nisi simul ut divisibile concipiatur. Nec intelligi potest materia diversimode affecta esse vel affici posse, nisi prius supposita divisione. Hæc enim divisibilitas & mobilitas est fundamentum & origo omnis istius variationis, quæ in materia intelligi potest, prout optime observavit Cartesius Princ. II. §. 23. Antequam ergo sic diversimode affecta concipi possit materia, opus est, ut eam prius concipiamus ut divisam, adeoque prius adhuc ut divisibilem & mobilem. Ipse Spinoza olim Parte II. Princip. Cart. ubi axio-

axioma IX. hoc ponit: *Omnis extensio dividi potest, saltem cogitatione*, ad quod annotat: *De veritate hujus axiomatis nemo, qui elementa Matheseos, tantum didicit, dubitat: Spatium enim datum inter tangentem & circulum infinitis aliis circulis majoribus dividi semper potest. Quod idem etiam ex Hyperbola Asymptotis patet.* Quod si quis forte nomine ejus dixerit, ipsum hoc intellexisse de finita extensione, quæ per imaginationem concipitur, idque putet ex eo patere, quia usus est ad hoc demonstrandum figuris & lineis quibusdam certis, ei respondeo, non posse concipi ista certa genera figurarum & linearum, nisi prius separetur cogitatione quædam pars materiæ, in qua istas figuras & lineas intelligamus. Tantum ergo abest ut prius sit concipienda *materia diversimode affecta*, quam *in ea partes distinguantur*, ut potius ista diversi modi affectio non queat intelligi nisi post suppositam illam partium distinctionem. Mirum vero, quod partes ipsas neget distingui realiter & tantum modaliter distingui velit; variatio enim ista, quæ est in partibus, ab ipsis partibus distinguitur quidem modaliter, sed propterea non modaliter distinguuntur ipsæ illæ partes. Et puto, hoc esse fundamentale vitium hujus Auctoris; quod modum confundat cum re cujus est modus. Fatetur, ideam esse quendam modum cogitandi in scholio Prop. XLIII. Part. II. & simul tamen vult mentem nostram esse modum quendam divinæ substantiæ; sic vero Modi erit Modus, qui posterior propterea tanquam substantia erit concipiendus. Ex ista confusione modi cum re, cujus est modus, etiam esse reor quod nolit substantias admittere plures, sed unam tantum, ex quo infiniti alii errores dependent. An ergo sessio, statio, ambulatio non distinguendæ sunt ab homine sedente, stante, ambulante? an idem erit expansio manus quod manus expansa, contractio manus, quod manus contracta? Videmus superius p. 27. ipsum intelligere *per modificationes id, quod in alio est, & quarum conceptus à conceptu rei, in qua sunt, formatur*, quod etiam convenit cum definitione modi quæ V. est: *Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.* Hoc si velit applicare partibus, & dicere, partes propterea distingui modaliter à materia in qua sunt, dico, ludere ambiguitate phraseos, *esse in alio* Non enim quod quovis modo est in alio debet propterea censeri esse modus: Aliter enim accidentia sunt in substantia, aliter partes sunt in toto. An dicemus, manum sic esse in homine, uti albedo est in pa-

riete? potest manus separari ab homine & separatim existere, an ergo dicemus, albedinem posse separari à pariete & separatim à pariete posse existere? Exemplo aquæ non probatur, quod partes non distinguantur in materia, nisi quatenus illa est diversimode affecta: Potest enim aqua dividi in varias guttas, quarum unaquælibet est aqua & sic dividetur, quatenus est aqua. Ita etiam materia extensa, etsi sit eadem, potest tamen in partes distingui extensas. Fateor, in aqua esse quoque diversas particulas diversæ naturæ, esse ramosas & terreas, esse anguillares esse globosas, esse subtilissimæ materiæ; at hæ tamen omnes sunt partes materiæ extensæ, quæ ratione diversorum extensionis modorum ita distinguitur. Tandem non video, quid ex generatione & corruptione aquæ conficere velit. Etsi enim aqua non generetur nec corrumpatur, quatenus substantia est, (hoc est, aqua quamcunque suscipiat mutationem per generationem & corruptionem, maneat res extensa,) non tamen inde sequitur, ergo quatenus est res extensa dividi nequit. Dicit tandem, *se nescire, cur divina natura indigna esset, si dicatur divisibilis; quia cum omnia in Deo sint, & omnia, quæ fiunt, per solas leges infinitæ Dei naturæ fiant, & ex necessitate ejus essentiæ sequantur, nulla ratione dici possit Deum ab alio pati.* Nituntur enim hæc non demonstratis. Falsum esse ostendimus, eo sensu in Deo esse omnia, quo ipse hoc nititur probare. Nec probatum, omnia sequi ex necessitate Dei Essentiæ, quamvis sequatur necessario ex ipsius Voluntate. Saltem intelligi nequit, quomodo ex necessitate Essentiæ Dei sequantur illæ modificationes cogitationis & extensionis, quas Deo assignat. Quænam quæso hic est inter essentiam Dei & modificationes istas connexio & cohærentia? Et quomodo res semetipsam modificare potest? modificatio utique est rei aliqua determinatio: at res ex semetipsa non est determinata, sed necessario respicit ad aliquem determinantem: Ex semetipsa enim si sit, habebit omne sine ulla determinatione. Nec concipi potest, ista divisibilitas in essentia Dei, nisi supponatur aliquid, quod possit istam divisionem inferre, neque intelligi potest, quomodo Deus ipse suam essentiam queat dividere. Si ergo Deus dicatur divisibilis ab alio, utique dicendum erit, Deum pati posse, sive, passioni esse obnoxium.

PRO-

PROPOSITIO XVI.

Ex necessitate divinæ naturæ infinita infinitis modis (hoc est, omnia quæ sub intellectum infinitum cadere possunt), sequi debent.

EXAMEN.

DEmonstrationem audiamus. Vult *ad hoc modò attendi, quod ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quæ revera ex eadem necessario sequuntur.* Nos vero libenter concedimus, omnes divinas proprietates ex ejus natura plane sequi; at ille & naturam aliam Deo attribuit Definit. VI. ad quam provocat, quàm eam, quæ revera Deo convenit, uti supra est ostensum, & si hæc argumentatio rite procedere debet, omnes alias res debet considerare tanquam divinas proprietates, quod utique falsum est ex ipsius quoque sententia; cum mentes humanas, corpora, animalia, arbores, plantas, lapides &c. habeat pro modis vel modificationibus divinæ essentiæ, quomodo autem modi sequantur ex re modificata intelligi non potest, neque id unquam demonstravit. Multo minus ostendit quomodo omnia ista, quæ nos revera non habemus pro modis, sed pro substantiis à divina substantia diversis, ex ejus natura sequi possint.

Corollarium I. *Hinc Deum omnium rerum, quæ sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem*, ita universaliter sumtum, ut intelligatur, Deum esse causam efficientem suarum quoque proprietatum, falsum quoque est, quamvis certum sit, Deum esse causam efficientem omnium aliarum rerum, quæ sunt præter Deum; quod tamen tali modo non potest confici, sed ex eo, quia ad ipsius summam perfectionem requiritur, ut omnia, quæ sunt præter Deum, & quæ præter ipsum concipi possunt, ab ipso dependeant. Deus vero ratione suarum proprietatum non se habet ut causa efficiens proprie dicta, quamvis ipsius essentia possit concipi ut ratio antecedens, atque sic generali sensu ut causa suarum proprietatum.

Corollarium II. *Deum causam esse per se, non vero per accidens*, & Coroll. III. *Deum esse absolute causam primam*, vera sunt, sed non sequuntur ex iis, quæ ab ipso sunt posita; sed ex eo, quod Deus sit

summe perfectus, adeoque ad summam ejus requiratur perfectionem ut omnia ab ipso omnibus modis dependeant.

PROPOSITIO XVII.

Deus ex solis suæ naturæ legibus, & à nemine coactus agit.

EXAMEN.

EO sensu, quo ab ipso accipitur, quatenus naturæ divinæ leges ipsi sunt quædam naturæ divinæ necessitas, quæ Deum sic intrinsecus determinet ad omnia illa agendum quæ agit, quæque sic opponatur ejus voluntati, quasi divina voluntas sic sit intrinsecus ex naturæ divinæ legibus determinata, contemplationem meretur. Ad hoc conficiendum in Scholio inter alia observat pag. 18. *Dei omnipotentiam actu ab æterno fuisse, & in æternum in eadem actualitate mansuram. Et hoc modo Dei omnipotentiam longe*, suo *quidem judicio perfectiorem statui. Imo adversarios Dei omnipotentiam negare videri. Cogi enim fateri, Deum infinita creabilia intelligere, quæ tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia, quæ intelligit, crearet, suam, juxta ipsos, exhauriret omnipotentiam & se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuant, eo redigi, ut simul statuere debeant, ipsum non posse omnia efficere, ad quæ ejus potentia se extendit, quo absurdius, aut Dei omnipotentiæ magis repugnans, se non videre, quid fingi possit.* Sed putem, ambiguitatem primum esse in phrasi, *Dei omnipotentiam actu ab æterno fuisse & in æternum in eadem actualitate mansuram.* Verum est istud attributum quod Omnipotentia dicitur, actu ab æterno fuisse, quatenus ista omnipotentia consideratur ut Dei perfectio cum relatione ad alias res, quæ ab ea possunt produci; sed phrasis ista etiam hunc potest habere sensum, Omnipotentiam Deo adfuisse ab æterno una cum illo actu, quo creatura est producta, quatenus ille actus consideratur tanquam creatura ipsa ut facta, ut producta & hunc habere debet in mente hujus Auctoris sensum, ut cohæreat cum sequentibus, qua ratione falsum hoc esse dicimus. Dein, si potentia Dei dicatur in eadem actualitate mansura, id quod verum esse potest, quatenus in æternum res omnes conservat, & sic quasi reproducit, sed cum per istam actualitatem res etiam quædam novæ fiant, v. gr. animæ huma-

humanæ, novi homines, Petrus, Johannes, &c. non repugnat, istam actualitatem, adesse Deo ab æterno, & tamen in tempore res demum produci. Ponamus ergo, res illas non esse substantias sed modos tantum rei, prout vocat Spinoza, saltem verum sic erit, ab æterno non fuisse à Deo productos istos modos, qui in tempore sunt producti, & tamen Deo adfuit ab æterno potentia ista modos producendi. Hoc posito id argumentum, quod hic stringit contra suos adversarios, facile poterit in ipsum retorqueri. Sic enim dicam, *cogi ipsum fateri, Deum infinita creabilia, modos nempe quos dicit, mentes humanas, Petrum, Paulum, alia, intelligere, quæ tamen nunquam creare poterit, quia sic exhauriret suam omnipotentiam & se imperfectum redderet. Sic non poterit omnia efficere ad quæ ejus potentia se extendit.* Quod ergo forte ad hoc fuisset responsurus, id nos nunc ipsi respondemus; etsi à parte Dei nihil ipsi ab æterno defuerit, quo minus res istas potuerit efficere, repugnantiam tamen fuisse à parte rerum, quæ non potuerunt ab æterno produci, cum sint contingentes, non necessariæ, qua distinctione inter Deum & creaturas ipse aliquando utitur, etsi ille creaturas istas tantum *modos Dei* appellet, de quo vidimus, dum examinavimus ejus Scholium ad Propos. VIII.

Negat porro, *ad Dei naturam intellectum & voluntatem pertinere*; inferius vero dicit: *Si ad æternam Dei essentiam intellectus & voluntas, pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus & voluntas, qui Dei essentiam constituerent, à nostro intellectu & voluntate toto cœlo differre deberent, nec in ulla re, præterquam in nomine, convenire possent.* Ratio, quam affert, hujus rei huc tota redit, *quod Dei intellectus sit unica rerum causa tam earum essentiæ, quam existentiæ. Nam causatum differt à sua causa præcise in eo quod à causa habet: Dei autem intellectum esse causam & essentiæ & existentiæ nostri intellectus, similiter se rem habere de Dei voluntate.* Sed hæc non conveniunt cum prioribus, ubi vidimus, eum voluisse, res cogitantes productas esse à Deo sub attributo cogitationis considerato, & res extensas à Deo esse productas sub attributo extensionis spectato. Non etiam cogitavit, causam ita se habere ad effectum, ut nihil possit esse in effectu, nisi quod prius fuerit in causa vel formaliter vel eminenter; igitur si Dei intellectus non ita est, ut noster, formaliter, saltem debet esse talis eminenter, & vix intelligi potest, quomodo Dei intellectus queat rem intelligentem producere,

cere, si tantum nomine conveniat & nullo modo in re ipsa habeat convenientiam. Ipsemet p. 19. fatetur, *veritatem & formalem rerum essentiam ideo talem esse, quia talis in Dei intellectu existit objective:* Certum ergo est *veritatem & formalem rerum essentiam in Dei intellectu existere objective:* Atqui illa veritas & formalis rerum essentia etiam in nostro intellectu existit objective, in eo ergo conveniunt intellectus Dei & noster intellectus; quando autem in nostro intellectu veritas & formalis rerum essentia existit objective, utique percipitur vel cognoscitur à nostro intellectu: Ergo etiam cognoscitur à Dei intellectu, utrique ergo intellectui convenit cognoscere, quod profecto importat majorem convenientiam, quam eam, quæ est nominis tantum; fateor in eo esse differentiam, quod intellectus Dei sit prior rebus intellectis, noster posterior; quod Dei intellectus formet rerum veritatem & formalem rerum essentiam, atque adeo sit earum causa; noster vero intellectus ab illa veritate & formali rerum essentia dependeat; Sed hoc non impedit, quo minus maneat illa similitudo & convenientia, quod uterque intellectus eas cognoscat. Sed & Spinoza tribuit Deo, cogitationem, quæ etiam nobis convenit, utrobique ergo est cogitatio, quæ sane majorem importat convenientiam quam eam, quæ tantum sit nominis, quin imo Proposit. XXX. æquat in eo intellectum finitum & infinitum, *quod Dei attributa Deique affectiones comprehendere debeant.* In eo vero errat Spinoza, quod, quoniam est magna differentia inter intellectum humanum & divinum, omnem propterea convenientiam tollat, quum potius illa differentia convenientiam istam supponat. Etiam intercedit magna differentia inter intellectum hominum vulgarem & inter intellectum vere Philosophorum, qua ratione tamen non est censendum, in nulla re præterquam in nomine convenire. De cætero fateor Necessariam esse Dei voluntatem & intellectum, quatenus impossible est, Dei intellectum & voluntatem potuisse esse indifferentem prout à me in Commentario de Deo est demonstratum.

Corollarium I. libentes admittimus. *Hinc sequitur nullam dari causam, quæ Deum extrinsece vel intrinsece, præter ipsius naturæ perfectionem, incitet ad agendum.* Sed Corollarium II. rejicimus: *solum Deum esse causam liberam,* si id intelligatur de libertate, quæ in lubentia consistit, quamvis libentes fateamur solum Deum sic esse liberum, quatenus per libertatem intelligitur independentia. Demonstratio hujus

hujus Corollarii ficulnea eſt. Nititur Propoſ. XI. Coroll. Prop. XIV. Prop. XVI. & Definit. VII. fundamentis, quæ omnia ad unum uſque ſunt falſa.

PROPOSITIO XVIII.

Deus eſt omnium rerum cauſa immanens; non vero tranſiens.

EXAMEN.

FAlſa eſt iſta Propoſitio, cujus demonſtratio nititur Prop. XIV. & XV. quas ambas falſas eſſe evicimus, & ſimul Scholio ejus ad Propoſ. XV: plenius reſpondimus. Sed & ad Definit. VI. hanc ipſam ſententiam falſitatis convicimus.

PROPOSITIO XIX.

Deus, ſive omnia attributa Dei ſunt æterna.

EXAMEN.

HAnc Propoſitionem nos libenter admittimus, ſed alio modo demonſtramus & deducimus ex natura entis ſumme perfecti. Sed Spinozæ demonſtratio falſa eſt nitens falſis fundamentis, quale eſt Prop. XI. & VII.

PROPOSITIO XX.

Dei exiſtentia ejuſque eſſentia unum & idem ſunt.

EXAMEN.

HAnc etiam tanquam veriſſimam, una cum Corollariis I. *Dei exiſtentiam, ſicut ejus eſſentiam æternam eſſe veritatem*, II. *Deum ſive omnia attributa Dei eſſe immutabilia*, libentiſſime admittimus.

PROPOSITIO XXI.

Omnia, quæ ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur semper, & infinita existere debuerunt, sive, per idem attributum æterna & infinita sunt.

EXAMEN.

ET hanc Propositionem admittimus tanquam veram, si recte intelligatur, nempe de eo, quod ipsum quoque est attributum Dei; secus si fiat, & intelligatur de rebus creatis, nihil eo erit falsius, qua ratione tamen illum istam Propositionem intelligere, patet ex demonstratione Prop. XXVIII. item ex Scholio Propos. XL. Part. V. Demonstratio hujus quoque Propositionis valde est intricata & confusa & evincit tantum id esse verum eo sensu quo nos intelligimus, cum tamen debeat probari de sensu auctoris.

PROPOSITIO XXII.

Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quæ & necessario & infinita per idem existit, sequitur, debet quoque & necessario & infinitum existere.

EXAMEN.

HÆc Propositio obscura est admodum, nec satis intelligo, quid per modificationem attributi divini significet. Si intelligat per illam modificationem, uti videtur, res creatas, quas vult esse in Deo, ut v. gr. cogitatio Dei modificetur per cogitationem mentis humanæ, & extensio Dei, quam perperam ei assignat, modificetur per corpus, contradictoria est ista Propositio. Sed nescio quid velit per modificationem infinitam, quæ eo ipso, quo est modificatio, vix aliter quam ut finita potest concipi, cum determinationem rei significet. Et supponitur rem aliquam semetipsam modificare, quod contradictionem implicare ad Propos. XVII. ostendimus.

PRO-

PROPOSITIO XXIII.

Omnis modus, qui & necessario, & infinitus existit, necessario sequi debuit, vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quæ & necessario & infinita existit.

EXAMEN.

NOn magis intelligo hanc Propositionem, quam præcedentem, cum nesciam, quomodo modus, eo ipso quo modus est, possit ut infinitus concipi. Demonstratio nititur Defin. V. & XV. Definit. item VI. & Proposit. XXI. quas omnes superius ostendimus esse falsas, & tandem Propos. præcedente, quæ vel obscura est nimis, vel etiam falsa. Unde tantum abest, ut ei nostro subscribamus consensu, ut potius tanquam non demonstratam, vel etiam falsam rejicere teneamur.

PROPOSITIO XXIV.

Rerum à Deo productarum essentia non involvit existentiam.

EXAMEN.

HAnc Propositionem tanquam verissimam libentissime admittimus; sed tunc non intelligo, quomodo illæ res productæ possint dici modi essentiæ divinæ, & quomodo hoc possit convenire cum antecedentibus Propositionibus; Corollarium etiam concedimus : *Hinc sequitur, Deum non tantum esse, causam, ut res incipiant existere; sed etiam ut in existendo perseverent.*

PROPOSITIO XXV.

Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiæ; sed etiam essentiæ.

EXAMEN.

Hanc etiam pro vera agnoscimus, si verba sumantur prout jacent non tamen prout ab ipso demonstratur, nitens Propos. XVI. quæ falsa est. Et sane mens hujus Propositionis videtur esse, quod Deus sic sit causa essentiæ corporis humani, quatenus illud est tantum pars sive modus istius extensionis, quæ tanquam Dei attributum ab ipso consideratur. Id liquere potest ex Demonstr. Prop. XXII. V. Corollarium vero falsissimum est: *Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo & determinato modo exprimuntur.* Et fundamentum, quo nititur, Prop. XV. est falsum.

PROPOSITIO XXVI.

Res quæ ad aliquid operandum determinata est, à Deo necessario sic fuit determinata; &, quæ à Deo non est determinata non potest se ipsam ad operandum determinare.

EXAMEN.

Etiam hanc Propositionem ut veram admittimus, quamvis non plane subscribamus modo demonstrandi ab auctore usurpato, quatenus nititur Prop. XVI. quam rejecimus superius.

PROPOSITIO XXVII.

Res, quæ à Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.

EXAMEN.

Etiam verissima est. Admittitur quoque demonstratio, quæ eam ex Axiomate III, derivat.

PRO-

PROPOSITIO XXVIII.

Quodcunque singulare, sive quævis res, quæ finita est, & determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari nisi ad existendum & operandum determinetur ab alia causa, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam: Et rursus hæc causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum & operandum, & sic in infinitum.

EXAMEN.

HÆc Propositio non tantum falsa sed & absurda est admodum, & ponit progressum causarum in infinitum, qui tamen nec intelligi nec probari potest, & quem ipse refutat Spinoza epist. XXIX. adducens argumentum quoddam Rab Ghasdai, quod & approbat: *Si datur progressus causarum in infinitum, erunt omnia quæ sunt, etiam causata: Atque nulli, quod causatum est, competit, vi sua natura existere: Ergo nihil est in natura, ad cujus essentiam pertinet necessario existere. Sed hoc absurdum: Ergo & illud.* Quod si detur talis nexus, quæri potest, unde ille sit nexus? an nexus potest esse sine nectente? an illum nexum unquam percepit? si non percepit, quare ergo de non perceptis loquitur? Examinemus demonstrationem. *Quicquid determinatum est ad existendum & operandum à Deo sic determinatum est (per Propositio: XXVI. & corollarium Prop. XXIV.)* Hoc libenter concedimus. Pergit: *At id quod finitum est & determinatam habet existentiam ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit*, quod falsissimum est & omnem productionem rerum evertit, quam tamen in antecedentibus videtur agnoscere voluisse. Probat hoc ex Prop. XXI. *quicquid enim ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequitur, id infinitum & æternum est*, quam Propositionem isto sensu intellectam rejecimus. Quod si vero id quod finitum est & determinatum nullo modo potest ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci, nec poterit produci à divina potentia, quæ tamen infinita est; & si ab

hac produci non possit multo minus poterit produci à potentia finita; sicque plane non erit; adeoque hinc sequetur, nullam rem præter Deum existere. Conciliet hæc, qui potest.

Quomodo hæc etiam possint conciliari cum scholio subjecto intelligi nequit. Supponit in isto scholio, *quadam à Deo immediate produci debuisse, videlicet ea, qua ex absoluta ejus natura necessario sequuntur*; at juxta istam Prop. XXVIII. nihil plane potest produci immediate à Deo, cum nulla causa sit finita, quæ ad existendum & operandum non iterum determinetur idque in infinitum. Hinc vero ita colligit: *Cum quadam à Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, qua ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, qua tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt, hinc sequitur I. quod Deus sit rerum ab ipso immediate productarum causa absolute proxima; non vero in suo genere, ut ajunt. Nam Dei effectus sine sua causa nec esse nec concipi possunt* (*per Propos.* XV. *& Corollarium Prop.* XXIV. At repugnat hoc ipsum prioribus: Si enim detur talis progressus causarum finitarum in infinitum, nunquam poterimus pervenire ad immediatam productionem factam à Deo. Corollarium quidem est verum, quamvis fundamentum illud Propos. XV. sit falsum. Pergit, & II. colligit, *quod Deus non potest proprie dici esse causa remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius, qua ex absoluta ejus natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam intelligimus talem, qua cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia qua sunt, in Deo sunt, & à Deo, ita dependent, ut sine ipso nec esse nec concipi possint.* Quæ iterum nequeunt intelligi & conciliari cum Propositione : si enim in infinitum quælibet res finita determinetur ab alia causa finita : Ergo nunquam determinabitur à Deo qui non est causa finita, atque sic Deus non erit causa immediata rerum singularium, imo non erit ullo modo earum causa, quia nullo modo cum effectu poterit dici conjunctus.

PRO-

PROPOSITIO XXIX.

In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinæ naturæ determinata sunt ad certo modo existendum & operandum.

EXAMEN.

HÆc Propositio falsa est sensu Spinozæ accepta, cum supponat determinationem ex necessitate divinæ naturæ, nulla interveniente divina voluntate aut decreto, eamque, ut patet ex antecedentibus, per causas infinitas in infinitum se mutuo consequentes, quod contradictorium esse probavimus. Demonstratio etiam Spinozæ non procedit firmo pede. Nititur fundamentis falsis, quale est Prop. XV. & sensu Spinozæ quoque Prop. XI. ut & Prop. XVI, XXI.

Ex Scholio intelligimus; quid ipsi sit Deus nempe *Natura Naturans, sive id, quod in se est, & per se concipitur, sive talia substantiæ attributa, quæ æternam & infinitam essentiam exprimunt* & Natura Naturata ipsi est id, quod nos appellamus Res productas, sed ipse perperam appellat *Dei attributorum modos, quos dicit esse in Deo,* de quo in superioribus à nobis jam fuit actum.

PROPOSITIO XXX.

Intellectus actu finitus aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, & nihil aliud.

EXAMEN.

IN hac Propositione vera intermixta sunt falsis. Verum est, *intellectum actu infinitum*, qui est intellectus solius Dei; *comprehendere debere Dei attributa*, sed falsum; id quoque debere facere intellectum actu finitum, cui eo ipso, quo est finitus, impossibile est comprehendere Dei attributa infinita & cum alibi dicat, nos ex istis attributis Dei infinitis, nullum cognoscere præter Cogitationem & Extensionem, quomodo ergo dici potest, ea à nobis compre-

prehendi? falsum etiam est, *dari istorum attributorum affectiones*, sive, quod ipsi idem est *modos*. Sed si ita reformaretur posset admitti: *Intellectus actu finitus aut actu infinitus Dei attributa, & res à Deo productas intelligere debet & nihil aliud*, quia nihil aliud est præter Deum & creaturas, & omnis intellectus habet ideam Dei & creaturarum non quidem omnium & singularum adeoque non omnium individuorum, sed creaturarum in communi, sive, rerum à Deo productarum, ut cum Spinoza loquar.

PROPOSITIO XXXI.

Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut & voluntas, cupiditas, amor &c. ad Naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.

EXAMEN.

MIra hæc admodum est propositio, & pugnans cum iis, quæ supra de Natura naturata dixit. Si enim natura naturata sint res à Deo productæ: Ergo intellectus actu infinitus erit referendus inter res à Deo productas. Quid vero is intellectus per productionem determinatus & finitus erit, si sit infinitus? nisi mera chimæra & figmentum humanum? Videamus demonstrationem. *Per intellectum non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore &c. differt*, (quod si ita est, ergo non debes dicere infinitum, nam infinitus intellectus & voluntatem & quamvis denominationem voluntatis, qualis est cupiditas, amor &c. complectitur) *adeoque (*per Def. V.) *per absolutam cogitationem concipi debet, nempe* (per Prop. XV. & Defin. VI.) *per aliquod Dei attributum, quod æternam & infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit*; quod fatemur, sed ita, ut non sit modus istius attributi divini, quæ modos non admittunt, sed ipsa absoluta cogitatio infinita, ut ita intellectus infinitus revera ad Naturam naturantem debeat referri. Sed videtur ex iis, quæ lego in demonstratione Prop. XXXII. colligi posse, quod tantum intellectum infinitum *supponat*, non absolute statuat dari, & per eum tantum id intelligat, quod à voluntate infinita, quam etiam supponit distinguitur. Sic enim ibi: *Quod si voluntas infini-*

ni-

nita supponatur, debet etiam ad existendum & operandum determinari à Deo &c. Verum dum istum intellectum infinitum & infinitam voluntatem refert inter res productas, supponit aliquid, quod contradictionem implicat, uti antea observavimus.

In scholio dicit, se *per intellectum actu intelligere ipsam intellectionem, quâ nihil nobis clarius percipitur* quod necesse est, ut intelligamus de nostro proprio intellectu, si verum esse velimus, quoniam hujus immediate conscii sumus, non vero de intellectu alieno, qui cum non sit noster, non etiam possumus ejus esse immediate conscii. Rationem adducit: *Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat.* Quam etiam intellectam eodem sensu oportet.

PROPOSITIO XXXII.

Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria.

EXAMEN.

Opponit hic, quæ optime inter se invicem concordant, liberum esse & necessarium, qua de re plenius egimus ad Defin. VII. quo lectorem ablego. Demonstratio nititur Propos. XXVIII. quam falsitatis jam convicimus, & Prop. XXIII. quæ ponit modum infinitum hoc est determinationem non determinatam, quæ intelligi nequit: & Defin. VII. de qua suo loco actum fuit.

Corollarium I. quod ex hac Propositione educit, est: *Deum non operari ex libertate voluntatis*, quod putem hac ratione ipsum educere velle, quod, cum voluntas, sive finita sive infinita, sit modus tantum à Deo productus non pertineat ad Naturam naturantem, adeoque Deo non competat voluntas, & per consequens non possit dici operari ex libertate voluntatis; sed nos in superioribus fundamenta hujus consecutionis jam evertimus.

Corollarium II. eodem nititur fundamento: *Voluntatem & intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus, & quies, & absolute ut omnia naturalia, quæ à Deo ad existendum certo modo determinari debent*, hoc nempe, quod voluntas & intellectus sint tantum quidem modi Dei, sicut etiam pro modis Dei habet motum & quietem, quæ omnia nos tanquam absurda jam antea rejecimus.

PROPOSITIO XXXIII.

Res nullo alio modo, neque alio ordine à Deo produci potuerunt, quam producta sunt.

EXAMEN.

FAlsa est Propositio ista, si accipiatur sensu Auctoris, quem ex comparatione cum Propos. XXVIII. intelligere debemus. Talis enim ordo naturæ, qui consistat in nexu causarum determinatarum & progressus earum in infinitum nullus datur, imo nec dari potest. Demonstratio Spinozæ nititur falsis fundamentis, nempe Prop. XVI. & XI.

Scholium I. explicat, quomodo res aliqua dicatur Necessaria, Possibilis, Contingens, Impossibilis, quæ omnia hactenus admitto, ut tamen observem non debere inde inferri, res omnes ab æterno fuisse, vel omnes res possibiles jam existere, prout observavimus ad Prop. XVII.

In Scholio II. provocat ad ea, quæ dixit ad Propos. XVII. quæ nos ibi ut falsa refutavimus.

PROPOSITIO XXXIV.

Dei potentia est ipsa ipsius essentia.

EXAMEN.

VEra est recte intellecta hæc Propositio, sed fundamenta, quibus nititur, non firma sunt. Nititur enim Prop. XI. XVI. & corollario ejus, quæ omnia falsa sunt. Sed & in prætensa hujus Propositionis demonstratione conclusio, quam proponit, detegit mentem istius Propositionis: *Ergo Potentia Dei, quia ipse & omnia sunt & agunt, est ipsa ipsius essentia.* Per Deum enim intelligit juxta Propos. XI. substantiam constantem infinitis attributis, & sic Deum & omnia confundit, putatque, eandem esse Dei potentiam & essentiam, quæ etiam est rerum productarum.

PRO-

PROPOSITIO XXXV.

Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.

EXAMEN.

FAlsa iterum sensu, quo ab ipso profertur, quem satis intelligimus ex scholio ad Prop. XVII. quod superius refutatum fuit; hoc enim vult, *omnes res quæ possibiles sunt, jam actu existere*, quod equidem falsum esse ostendi. Demonstratio tota nititur præced. Propositione in sensu falso accepta.

PROPOSITIO XXXVI.

Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur.

EXAMEN.

EST hæc Propositio, uti ex demonstratione liquet, ejusdem commatis, cujus sunt priores, totaque inde pendet, quod Deus & creaturæ confundantur. Demonstratio sic habet: *Quicquid existit, Dei naturam, sive essentiam certo & determinato modo exprimit per Prop. 25.* voluit dicere per corollarium Prop. XXV. quod videmus his verbis exponi. At revera est mirus conceptus, imo contradictorius plane, si *Dei natura infinita*, concipiatur exprimi certo & *determinato modo*; ita enim infinitum quod est plane, determinatur & finitur. Nititur igitur hæc demonstratio fundamento falso, cujusmodi est istud corollarium, item Prop. XXXIV & XVI.

APPENDIX.

IN Appendice vult *auferre præjudicia, quæ impedire possint, quo minus homines rerum concatenationem eo, quo ipsam explicuerit, modo amplecti possint*: Sed non præjudicia impediunt, verum defectus

 mul-

multiplex in demonstrationibus, quem ostendimus suis locis. Duo autem p. 34. refert præjudicia : *Quod communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere*, id quod fatendum omnino est, idque oritur ex eo, quia omnibus rebus appetitum aliquem adeoque cognitionem attribuunt, atque ita non satis distinguunt inter rem cogitantem & extensam; à quo tamen vitio nec ipse plane est immunis; non quidem, quod omnibus rebus appetitum adeoque cogitationem attribuat, sed quod rebus cogitantibus auferendo Liberum Arbitrium, non minus eas ad unum intrinsecus determinatas concipiat, ac res extensas, quod & ex antecedentibus jam est manifestum & ex sequentibus plenius adhuc patebit. Alterum est, *quod ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere statuant*, eo *quod dicant, Deum omnia propter hominem, hominem autem, ut ipsum coleret*; in quo vera mixta sunt falsis, quæ ut detegamus observemus, Spinozam ipsum p. 36. agnoscere, quod *distinguant Theologi & Metaphysici inter finem indigentiæ & assimilationis*. Per hanc autem distinctionem volunt, Deo non competere finem indigentiæ, non Deum indiguisse rebus istis, adeoque Deo non eodem sensu competere finem; quo homines propter finem agunt, sui nimirum commodi causa, sed tantum ex superabundantia suæ bonitatis & summæ perfectionis voluisse Deum sibi hominem assimilare, sicque voluisse ut homo se glorificaret, & suam sapientiam, potentiam, bonitatem, justitiam, misericordiam in æternum laudaret; quoniam autem ad hoc certa quædam media inserviunt, hoc autem est ultimum illud, quod homo per ista media consequitur, non male Theologi illud ultimum nomine finis designant, quamvis in eo sit maxima differentia, quod homo finem spectet tanquam aliquod sui commodum, non ita Deus. Sed vir ille Deum cum mundo confundens, quod in superioribus est observatum, illum concipit tanquam rem aliquam brutam intellectu & voluntate destitutam, (id enim expresse docentem ipsum superius vidimus) adeoque non intelligentem, non volentem, nulla sapientia nulla scientia præditum, quamvis in eo iterum sibi contradicat, quod tamen cogitationem Deo assignet. Unde in nostro Commentario de Deo demonstrabimus, Intellectum & Voluntatem Deo non posse detrahi vel denegari, adeoque Deum sic agentem esse concipiendum, uti ipsum Scriptura revera concipit & describit. Dein negamus Theologos vel Metaphysicos statuere, Deum omnia fecisse pro-

propter hominem, eo ſenſu, ac ſi homo à Deo fuerit conſideratus tanquam finis rerum omnium & ſingularum, quæ ſunt in cœlo & in terra, adeoque omnes creaturæ tantum ideo fuerint factæ, ut homini inſervirent, etiam illæ, quas homo nullus unquam cognovit vel cogniturus eſt, & quæ propterea nullo plane modo unquam inſervient homini ulli.

Sed ſequamur Spinozam pergentem p. 34. Tria ſibi proponit in ſequentibus tractanda : *Primo quærendam cauſam, cur plerique hoc in præjudicio acquieſcant & omnes natura adeo propenſi ſint ad idem amplectendum. Dein ejuſdem falſitatem ſe oſtenſurum, & tandem quomodo ex hoc orta, ſint præjudicia de* bono & malo, merito & peccato, laude & vituperio, ordine & confuſione, pulchritudine & deformitate, *& de aliis hujus generis.* Primum ſic facit, ut *pro fundamento capiat id, quod apud omnes homines debet eſſe in confeſſo; nempe hoc, quod omnes homines rerum cauſarum ignari naſcantur, & quod omnes homines appetitum habeant ſuum utile quærendi, cujus rei ſunt conſcii.* Quod diffiteri utique nolimus, ſed inde tamen nondum ſequitur omne illud quod inde deducit. Hinc *primo* dicit ſequi *quod homines ſe liberos eſſe opinentur, quandoquidem ſuarum volitionum ſuique appetitus ſunt conſcii, & de cauſis, à quibus diſponuntur ad appetendum & volendum, quia earum ſunt ignari, ne per ſomnium cogitant.* Habet igitur illam opinionem pro falſa, *quod homines opinentur ſe liberos eſſe;* quod ſi ita intelligit, quatenus opinentur ſe eſſe indifferentes, ſe non determinari à Deo in ſuis volitionibus recte rejicit; ſi vero putet, homines à cauſis etiam externis & naturalibus ac corporeis ſemper & in omnibus ſuis actionibus determinari, id demonſtare melius debuiſſet, quam fecit, uti in ſuperioribus vidimus. Homines ſe liberos eſſe opinantur, hoc eſt ſe non invitos agere, ſe agere volentes, ſive ſe facere quæ volunt, quia iſtius rei ſunt intime conſcii, etſi ſciant, ſe in ſingulis ſuis volitionibus dependere à Deo & ab ipſo determinari, imo has ipſas volitiones à Deo effici & produci. Sed nos de hoc plenius egimus ad Defin. VII. *Secundo hinc ſequitur* juxta Spinozam, *homines omnia propter finem agere; videlicet propter utile, quod appetunt; unde fiat, ut ſemper rerum peractarum cauſas finales tantum ſcire expetant, & ubi ipſas audiverint, quieſcant; nimirum quia nullam cauſam habent ulterius dubitandi.* Quod in ſequentibus plenius deducit & declarat exemplis, in quo non habebit nos multum refragantes, quantum atti-

attinet ad illa, quæ in communi sic dicuntur ab ipso. Hoc vero non possumus probare, quod inter errores reputet *Deum hæc, quæ hominibus inserviunt, in eorum usum paravisse.* Quamvis non mirum videri debeat nobis, hunc hominem sic opinari. Nullam in Deo curam erga homines agnoscit, nullam voluntatem, nullum decretum. Qui vero agnoscit Deum omniscium, omnium rerum curam habentem, is ea quæ homini sunt utilia sentit etiam ut talia à Deo cognita esse & sic decreta & ordinata; nullo ergo modo hoc pro errore erat reputandum. Sed inquit p. 35. (nolo enim omnes minutias hic examinare.) *Cum inter tot naturæ commoda non pauca reperire debuerint incommoda, statuerunt hæc propterea evenire, quod Dii irati essent ob injurias sibi ab hominibus factas, sive ob peccata in suo cultu commissa, & quamvis experientia ostenderet, commoda atque incommoda piis æque ac impiis promiscue evenire, non ideo ab inveterato præjudicio destitisse, sed pro certo statuisse, Deorum judicia hominum captum longissime superare.* Sic sub persona Ethnicorum voluit perstringere sententiam Christianorum, qui docent, si homo non peccasset vel nulla futura fuisse naturæ incommoda, vel Deum res ita fuisse gubernaturum, ut nulla homini nocerent; quod profecto non potest absurdum videri ei, qui Deum non ut rem brutam sed ut ens summa sapientia, scientia & prudentia decorum concipiunt. Porro qui Deum infinitam sapientiam cogitant habere, etsi videant *commoda atque incommoda piis æque ac impiis promiscue evenire*, cum præterea noverint neminem ideo esse pium, quin sibi conscius sit variarum infirmitatum, non mirantur, quod in hac vita idem sit eventus, quum hæc incommoda illis inserviant ad ducendum eos ad Deum, & ad expurgationem peccati & humiliationem carnis, sintque castigationes quædam à Deo benigno Patre suis immissæ, ne cum impio mundo damnentur ac pereant, in impiis vero sint initia afflictionum & pœnarum, quarum cumulum sentient post hanc vitam. Simul quoque agnoscunt, Deum qui sit infinitus suo finito captu non posse comprehendi, sicque illum multa posse agere sapientissime, quorum tamen rationes illi non intelligant.

Secundum aggreditur p. 36. & ostendendum sibi proponit, *naturam finem nullum sibi præfixum habere, & omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta*, quod si intelligit de rebus naturalibus, uti supra locutus est, opposite ad res intelligentes, quales sunt homines, adeo-

adeoque de rebus materialibus & brutis pro vero est habendum. Sed cum ad Deum ipsum hoc quoque in sequentibus videtur extendere velle, videamus, quid possit suis ratiociniis evincere. Putat refutationem hujus erroris *jam patere ex Prop. 6. & Corollario Propositionis* 32. Sed illa Propositio XVI. eo sensu, quo ab ipso est prolata, falsitatis est convicta, ut & Corollarium utrumque Prop. XXXII. Neque vero negari debet, *omnia Naturæ æterna quadam necessitate procedere*, etsi Deus agat propter finem, nam in ipsis illis decretis Dei est necessitas, uti in Commentario de Deo ostensum. Dicit, *hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id quod revera causa est, ut effectum considerat, & contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius*, quæ *per se manifesta* dicit. Verum quid periculi est, si res una eademque diverso respectu possit dici causa, alio effectus, alia ratione prior, alia posterior. Quid absurdi est, si dicas, inhabitationem domus esse finem ejus, qui exstrui jubet domum, adeoque sic causam omnium mediorum, quorum respectu, quatenus illa domus per ista media conficitur, media illa sunt domus ejusdem causa? Sic, ut de Deo loquamur, quid absurdi est si dicas celebrationem & glorificationem misericordiæ divinæ in mente Dei spectatam, esse causam missionis Christi, vocationis salutaris electorum, eorundemque salvationis, quorum omnium alio sensu hæc Dei celebratio & glorificatio est effectum. Dicit præterea, hanc de fine doctrinam id *quod supremum & perfectissimum est, reddere imperfectissimum*, quod sic probat. *Nam*, inquit, *ut ex Propositionibus 21, 22, 23, constat, ille effectus perfectissimus est, qui à Deo immediate producitur, & quo aliquid pluribus causis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quæ immediate à Deo productæ sunt, ea de causa factæ essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimæ, quarum de causa priores factæ sunt, omnium præstantissimæ essent.* Verum enim vero in propositionibus illis, quæ partim falsæ, partim obscuræ sunt, parum habere potest fundamenti. Nos putamus, omnem effectum immediate hactenus à Deo produci, quatenus omnis illa realitas, quam habet, à Deo plane pendet; adeoque sive causæ secundæ interveniant, sive non, nihil videmus obstare, quo minus Deus possit æqualem, sive eandem realitatem effectis concedere. Hic tamen libenter fatemur, nos in inquirendis finibus Dei sapere debere ad sobrietatem. Non ita audaces debemus esse, ut in rebus

na-

naturalibus debeamus rimari fines Dei, cum frustraneus hic procul dubio sit futurus labor, adeoque non à finibus, sed à causis rerum naturalium est argumentandum; sed illud non eo usque est trahendum, ut dicamus, Deum non posse quædam spectare tanquam fines, ad quæ alia tanquam media dirigat & ordinet, uti hic conatur evincere Spinoza, neque negandi sunt fines Dei, quos revelavit Scriptura. Non diffitemur igitur perperam agere eos, qui in rebus naturalibus inquirendis argumenta sumunt à finibus, qua ratione ad scientiam earum, certum est, illos nunquam esse perventuros, quod jam olim à Cartesio observatum fuit. Sed & perperam agit Spinoza, quando p. 37. sic absolute dicit, eos, qui *ad Dei voluntatem confugiunt ad asylum ignorantiæ confugere*. Si hoc enim ita intelligat, ut nunquam Dei voluntas, vel (ut ipse, quamvis perperam loquitur,) Dei natura, sit causa rei dicenda, Deus nullius rei erit causa immediata, quod pugnat contra ejus hypotheses. Tandem progreditur ad tertium, quod proposuerat sibi p. 34. & conatur ostendere, illud præjudicium, *quod omnia fiant propter hominem*, esse causam *præjudiciorum* aliorum; quæ dicit, *de bono & malo*, *merito & peccato*, *ordine & confusione*, *pulchritudine & deformitate &c.* Sic ille p. 37. *Postquam homines sibi persuaserunt, omnia, quæ fiunt, propter ipsos fieri, id in unaquaque re præcipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, & illa omnia præstantissima æstimare, à quibus optime afficiebantur. Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent, scilicet,* bonum, malum, ordinem, confusionem, calidum, frigidum, pulchritudinem & deformitatem : *Et quia se liberos existimant, inde hæ notiones ortæ sunt, scilicet,* laus & vituperium, peccatum & meritum; *Sed has infra, postquam de natura humana egero, illas autem hic breviter explicabo.* Nos vero vestigia ejus stricte sequemur, ad quælibet suo in loco ipsi responsuri. *Nempe id omne*, ita pergit, *quod ad valetudinem & Dei cultum conducit*, bonum; *quod autem iis contrarium est*, malum *vocaverunt. Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant; sed res tantummodo imaginantur, & imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum, suæque naturæ ignari. Nam cum ita sunt disposita, ut cum nobis per sensus repræsentantur, eas facile imaginari, & consequenter earum facile recordari possimus, easdem bene ordinatas; si vero contra, ipsas male ordinatas sive confusas esse dicimus. Et quoniam nobis ea præ cæteris grata sunt, quæ facile ima-*

imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni præferunt; quasi ordo aliquid in natura præter respectum ad nostram imaginationem esset; dicuntque Deum omnia ordine creasse, & hoc modo ipsi nescientes Deo imaginationem tribuunt; nisi velint forte, Deum, humanæ imaginationi providentem res omnes eo disposuisse modo, quo ipsas facillime imaginari possent; nec moram forsan iis injiciet, quod infinita reperiantur, quæ imaginationem nostram longe superant, & plurima, quæ ipsam propter ejus imbecillitatem, confundunt. Sed de hac re satis. Nos non diffitemur, bonum & malum sic sumi, ut designent respectum ad nostrum commodum vel incommodum; verum negamus, hanc notionem aliquod inferre præjudicium, quod si verum foret, ostendendum hic fuisset, non esse conveniens, ut nos tales notiones formemus Fatemur libenter, istas notiones esse plane respectivas & naturam rerum non explicare, sed jam supposita cognitione naturæ rerum absolutæ nihil videtur impedire, quo minus illas sub isto respectu quoque consideremus. Deum quod attinet fatemur nihil ipsi bonum esse, hoc est, nihil esse quod ipsi commodum, utilitatem, perfectionem conferre possit, adeoque per cultum ipsius nihil quicquam illi accedere potest. Deus est ἀνενδεὴς, summe perfectus, nostra ope non indiget, sed hoc ipsum revera est bonum nostrum, quando Deum colimus. Omnino ergo bonum omne relate ad nos, vel etiam generatim relate ad quasvis creaturas est sumendum. Omne bonum est respectivum & relativum ad illud, cui dicitur bonum. Sed nego, istam notionem esse ex eo ortam, *quod omnia sint propter hominem.* Bonum est ejusmodi perfectio, quæ rem, cui conceditur, exornat, & præ aliis in suo genere magis perfectum reddit. Bonum est menti, ut scientia & cognitione sit prædita, ut de rebus quam plurimis recta formet judicia, quæ cum clara & distincta perceptione sint conjuncta; bonum est eidem, ut amet & voluntate sibi jungat rem summe perfectam, Deum Optimum Maximum, eo delectetur & magis magisque cum eo uniri cupiat. Sic vero Deum colit, sic ejus voluntati obsequitur, sic facit ea, ad quæ lege divina est obstricta & obligata. Hoc bonum est menti, non Deo; hinc ipsa mens commodum, perfectionem & ornamentum capit. Malum è contrario est menti, si scientia istiusmodi sit destituta, si laboret multarum rerum ignorantia, malum est menti si erroribus sit infecta, vel multis dubiis involuta, si amore feratur erga lutum, erga mundum, si jungat se

M volun-

voluntate cum creaturis, eas concupiscat, iis delectetur & gaudeat, totaque illis sit innexa. Bonum est corpori humano si sit commodum animæ habitaculum, si inserviat usibus ipsius, si promtum sit organum ad implenda ejus jussa, adeoque si robore & valetudine sit præditum. Has notiones, has cogitationes etiam habere potest is, qui non statuit, omnia absolute facta esse propter hominem; non enim inter se invicem ullo firmo nexu cohærent. Nec video, quomodo notio ordinis & confusionis magis dependeat ex imaginatione, quam notio boni & mali ex eo, quod omnia propter hominem sint facta. An ergo non possumus ordinem concipere in rebus, quas pure intelligimus? An in rebus intellectualibus non est prius & posterius? An in demonstrationibus mathematicis non alia priora sunt posterioribus? an non posteriora ex prioribus deducuntur & fluunt? an non in ipsis etiam rebus materialibus circa quas versatur imaginatio, ordo quid prius est memoria? nam propterea earum facile recordari possumus, quia bene sunt ordinatæ, non vero *quia facile possumus eas imaginari, adeoque illarum rerum recordari, ideo dicimus bene ordinatas*, ut Spinoza loqui amat: Conceptus istius viri valde fuerunt intricati, qui tamen aliorum conceptus & notiones reformare audet. Cum autem, ut ostensum, ordo etiam habeat locum in iis, quæ solum intellectu capiuntur, & ordo potius inserviat commodæ imaginationi & memoriæ rerum materialium, vel etiam absolute memoriæ quarumvis rerum, non est, quod notionem pulchri vel ejus, quod nobis est *gratum*, derivemus ex iis, quæ *facile possumus imaginari*, quasi tantum in imaginationis objectis habeant locum; pulchra enim etiam possunt dici ea, quæ grata sunt menti, & in quibus plures mens reperit perfectiones, etsi tantum sint intelligibilia. Quod si tamen pulchritudinis vox usurpetur de rebus corporeis, fateor, eam sensum habere relativum vel ad paucorum hominum oculos, ut paucis videantur pulchra, quæ ab aliis æstimantur deformia, vel ad plurium, ut communi consensu pulchra judicent quædam. Nec improbo, quæ habet ep. LVIII. p. 571. *Pulchritudo non tam objecti, quod conspicitur, est qualitas quam in eo, qui conspicit, effectus. Si nostri oculi essent vel longiores, vel breviores, aut nostrum aliter se haberet temperamentum, ea, quæ pulchra, deformia, ea vero quæ nunc deformia pulchra nobis apparerent. Pulcherrima manus, per microscopium conspecta terribilis apparebit. Quædam procul visa, pulchra, & è propinquo conspecta de-*

deformia sunt: Adeo ut res in se spectata vel ad Deum relata, nec pulchra, nec deformes sint. Non ergo potest hæc esse causa, *quare homines ordinem confusioni præferant, quia ea præ cæteris grata sunt, quæ facile imaginamur*, sed quia ordo servit ad distinctos formandos conceptus, qui non possunt non menti esse grati & accepti, quum ad suam perfectionem faciant quam maxime; ordo vero in natura non quidem est aliquid præter respectum rerum inter se invicem, quo fit ut aliæ ut priores, aliæ ut posteriores considerentur, sed est tamen *aliquid præter respectum ad nostram imaginationem.* Nec sequitur, quod qui dicunt, *Deum omnia ordine creasse, Deo nescientes imaginationem tribuant,* cum ordo etiam in iis, quæ intelliguntur tantum, locum habere queat. Quod si vero ordo in solam cadit imaginationem cum ipse Spinoza in antecedentibus videatur asseruisse, aliqua immediate alia mediate à Deo esse producta, utique illa, quæ immediate creavit, concipit ut priora, reliqua ut posteriora, sicque ipse fateri debet, Deum ordinem observasse, unde & ipse Deo nesciens imaginationem tribuisse est censendus. Sic & nos satis ad hæc videmur respondisse, nec operæ pretium videtur, ut in reliquis simus prolixi.

Quæ sequuntur p. 38 & 39. non magni sunt momenti. Quid pulchrum dicatur, quid deforme, jam ex antecedentibus potest esse manifestum. Neque video, quid ad pulchritudinem rei faciat, *si motus, quem nervi ab objectis per oculos repræsentatis valetudini conducat, & ad deformitatem, si motus sit contrarius*: Nec enim puto, quod objecta pulchra vel deformia quicquam faciant ad sanitatem. De cætero facile concedo in communi sermone objecta denominari à relatione ad sensus, & sic dici *odorifera, fœtida, dulcia aut amara, sapida aut insipida dura aut mollia, aspera aut lævia* &c. quod si fiat de objectis, quæ revera sensus nostros afficiunt, habet suam veritatem: Sed fateor in eo à vulgo peccari, si transferant vel ad ea, quæ sensibus non obversantur, vel si etiam iis sensum tribuant, quibus revera non convenit ut, si *Deum* quis concipiat *harmonia delectari.* Sed exinde nihil aliud potest evinci, quam à vulgo non intelligi rerum naturas & essentias, sed eas tantum considerari ut relatas ad sensus, sed propterea non erat absurda illa sententia de Deo, quam tradidit Spinoza, excogitanda, cum remedium erroribus vulgaribus à Cartesio sufficiens fuerit exhibitum. Probamus interea, quæ habet in fine appendicis: *Rerum perfectionem ex sola rerum natura & potentia esse æsti-*

mandam, nec ideo res magis aut minus perfectas esse, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanæ naturæ conducunt, vel quod eidem repugnant. Quod etiam respondet *iis, qui quærunt: Cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur?* nempe; *quia ei non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda,* non improbamus si dextre intelligatur, quamvis alteram ejus locutionem Propos. XVI. fundatam, quam superius refutavimus, non approbemus.

Atque ita vidimus I. Partis demonstrationes, quas valde imbecillibus fundamentis deprehendimus nixas, quibus cum magnam partem nitatur Pars II. facile illa vel sponte sua corruet. Quia tamen particularia quædam & specialia in iis sunt, quæ particulares nostras merentur observationes, illam quoque in sequentibus aggredimur examinandam.



PAR-

PARTIS SECUNDÆ ETHICÆ SPINOZÆ EXAMEN.

In qua dicit Spinoza p. 40. *Se ea solummodo* explicaturum, *quæ nos ad mentis humanæ, ejusque summæ beatitudinis cognitionem quasi manu ducere possunt.* Nos ea ergo examinemus & expendamus.

EXAMEN DEFINITIONUM.

DEFINITIO I.

Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo & determinato modo exprimit. *Vide Corol. Prop. 25. P.* I.



HOc Corollarium cum falsissimum esse ostenderimus hæç ejus definitio plane evanescit & fragilissimum erit fundamentum omnium eorum, quæ in sequentibus super ea exstruentur. Ne nunc dicamus, definitionem, cui tanquam fundamento debeat inniti natura rerum, non debere esse ex earum genere, *quæ tantum ad examinandum proponuntur*, sive, *quæ explicant rem, prout à nobis concipitur, vel concipi potest*, qualem hanc suam esse modus loqtiendi plane infert, de eo enim ab initio jam egimus. Hoc tantum adhuc observamus, ne quidem istam definitionem posse haberi in earum genere, *quæ rem explicant prout concipi po-*

 test.

ta possit concipi sine relatione ad objectum, ut ne quidem sine ea possit esse idea: quin imo ex vi vocis *adæquata* debet intelligi id, ad quod refertur, & cui adæquatur. Quilibet etiam per illam vocem intelligit talem ideam; quæ plane in omnibus ipsi objecto adæquetur, sive, quæ ipsum objectum plene & perfecte exhauriat, ut nihil sit plus minusve in objecto quam est in idea. Nec intelligi potest, quænam sint ideæ proprietates intrinsecæ, nisi eæ, quæ sunt cogitationis, quatenus est cogitatio, quas tamen non declarat Auctor. Tantum dicit: *Intrinsecas se dicere, ut illam secludat, quæ extrinseca est, nempe convenientiam ideæ cum suo ideato*, quod tamen in antecedentibus jam secluserat, eo ipso quo dixerat, se eam considerare sine relatione ad objectum, ut sic tautologica admodum videatur ista definitio. Etiam non capio, quænam sint denominationes intrinsecæ, cum omnes denominationes, eo ipso quo tales extrinsecæ videantur dicendæ. Sed mentem hujus definitionis intelligere possumus ex demonstratione Prop. 17. V. ubi docet, ideam veram esse ideam adæquatam; idea autem vera est clara & distincta, prout possumus intelligere ex iis, quæ habet Spinoza de Emendatione Intellectus p. 376. hæc autem clara & distincta ipsi propterea appellatur adæquata, quia mens in ea notum ab ignoto distinguit. Ita p. 379. inquit: *Simplices ideæ quicquid affirmationis continent earum adæquat conceptum, nec ultra se extendit.* Adjiciamus ea quæ legimus initio epist. LXIV. p. 589. *Inter ideam veram & adæquatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen veri respiciat tantummodo convenientiam ideæ cum suo ideato; Nomen adæquati autem naturam ideæ in se ipsa, ita ut revera nulla detur differentia inter ideam veram & adæquatam præter relationem illam extrinsecam. Jam autem ut scire possim, ex qua rei idea ex multis omnes subjecti proprietates possint deduci, unicum tantum observo, ut ea rei idea, sive definitio causam efficientem exprimat.* Iis autem quæ porro subjungit innuit, eam se intelligere ideam, quæ rei essentiam exprimit. Verum enim vero quid opus erat tot ambagibus, & quidni potius illam ideam appellavit claram & distinctam, quæ essentiam rei exprimit, idque explicavit exemplis p. 589. adductis.

PRO-

DEFINITIO V.

Duratio est indefinita existendi continuatio.

HAnc definitionem sic explicat ut dicat, *se eam indefinitam appellare, quia per ipsam rei existentis naturam determinari nequaquam potest, neque etiam à causa efficiente, quæ scil: rei existentiam ponit, non autem tollit.* Verum enim vero cum vocabulum rei ita late accipiat, ut etiam comprehendat modos, cujusmodi juxta ipsum sunt omnia, quæ à Deo sunt producta, & certum sit, multas creaturas esse desinere, saltem multos modos esse desinere; Ergo necessarium est, ut determinentur vel per rei naturam vel per causam efficientem. Nec absonum videri debet, aliquid esse desinere per cessationem causæ efficientis vel etiam naturam rei.

DEFINITIO VI.

Per realitatem & perfectionem idem intellige.

HUic non contradico.

DEFINITIO VII.

Per res singulares intelligo res, quæ finita sunt & determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero.

HÆc definitio excludit Deum, ut nequeat haberi pro re singulari, cum tamen per suam infinitam essentiam quam maxime distinguatur à quavis alia re. Ideoque non possum istam definitionem aliter admittere, quam prout spectat res creatas.

EXAMEN AXIOMATUM.

AXIOMA I.

Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex natura ordine tam fieri potest, ut hic & ille homo existat, quam ut non existat.



Xioma ipsum in se consideratum verum est, sed explicatio adjecta efficit, ut hoc sensu nequeat admitti, saltem juxta hypothesin Spinozæ. Si enim hoc sensu verum sit istud axioma, hominis existentia plane erit contingens, quod cum Prop. 29. Partis I. plane pugnat.

AXIOMA II.

Homo cogitat.

HOc axioma libenter admittimus.

AXIOMA III.

Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem individuo detur idea rei amatæ, desideratæ &c. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.

HOc axioma, quoad primam partem, est extra omne dubium: Posteriorem partem quod attinet, vera est illa de ideis quibusdam, non de omnibus; quæ enim valde clare & distincte menti offeruntur sæpe non possunt esse sine aliquo alio cogitandi modo: Sic idea Dei clara & distincta non potest esse sine affirmatione, sine amore &c.

AXIOMA IV.

Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.

HOc verum est.

AXIOMA V.

Nullas res singulares præter corpora & cogitandi modos, sentimus, nec percipimus.

Istud est verum quoad primam partem, non quoad posteriorem, Deum enim quoque percipimus, qui res est quam maxime singularis.

EXAMEN PROPOSITIONUM.

PROPOSITIO I.

Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.



Stam Propositionem libenter admitto, sed ex alio plane fundamento, quam illo, cui ipsam superstruit Spinoza. Nititur illa Corollario Prop. 25. Part. I. quod falsissimum esse supra observavimus. In Scholio tamen meliorem habet demonstrationem, nimirum, *quod nos possumus ens cogitans infinitum concipere. Nam quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis sive perfectionis idem continere concipimus &c.* quæ vide apud Autorem; qui tamen etiam hic non potest, quin suas intermisceat hypotheses, ut, quando Deum concipit tanquam Ens, quod habet infinita attributa, quæ concipit tanquam realiter à se invicem differentia.

PROPOSITIO II.

Extensio attributum Dei est, sive, Deus est res extensa.

Falsissima est ista Propositio, & demonstratio, similis priori nitens Prop. 25. corollario, quod falsissimum esse ostendimus. Sed & superius ad definit. VI. Partis I. ea de re egi, hic tantum addo, nullo modo posse extensionem cadere in Deum, nec posse extensionem pro attributo divino haberi. Dicit Spinoza de intellectus emendatione p. 374. *Postquam novimus naturam animæ, non possumus fingere, eam esse quadratam, quamvis omnia verbis possimus effari*; similiter p. 377. *Postquam novi naturam circuli ac etiam quadrati jam non possum ea duo*

duo componere & circulum facere quadratum. Ita & ego hic dico: Postquam novi naturam Dei & naturam extensionis, non possum dicere Deum extensum. In Natura Dei necessario concipio absolutam & summam perfectionem, eamque in quovis ejus attributo necessario contemplor, adeoque comparationem instituendo attributorum divinorum inter se invicem, nullum reperio, quod majorem perfectionem habeat altero. Certum autem est, me in extensione reperire minorem longe perfectionem, quam est in cogitatione. Cogitatio est actus, quem anima in se ipsa format, idque vel ex se ipsa, quando se non sentit à corpore ad illum impelli, vel saltem in se ipsa, quando ad eum corpore impellitur. Nec enim istam in anima perceptionem sive cogitationem corpus format virtute propria, sed animam impellit, ut id faciat; quando autem id facit anima intra se ejus quoque sibi conscia est, at extensio meram dependentiam aliunde infert & passive se habet: Hæc autem est minor perfectio, quam quæ reperitur in actu, qui sic quasi in seipsum replicatur, quatenus conscientiam habet. Major autem hæc procul dubio est perfectio, quam ea, quæ in extensione reperitur. Non igitur potest extensio esse Dei attributum. Distinguit Spinoza p. 525. id, quod in suo genere indeterminatum & perfectum est, ab eo, quod absolute indeterminatum & perfectum est: Atqui extensio non est absolute indeterminata & perfecta; si enim talis foret sua sufficientia existeret; hæc vero sufficientia in extensione non reperitur. Præterea statuit Spinoza Deum esse ens simplex non vero ex partibus compositum: Atqui hoc dici non potest de extensione: Omnem enim extensionem superius demonstravimus esse divisibilem in partes. Quoniam autem Deus est ens simplex, omnia ejus attributa erunt ipse Deus, Dei omniscientia est ipse Deus, & sic de aliis. Quis vero dixerit, extensionem esse Deum, quis ipsam extensionem infinitam Deum dicet? sed non lubet in retundenda tam absurda sententia, qua illa, quæ tanto intervallo inter se invicem differunt, adeo confunduntur, diutius immorari.

PROPOSITIO III.

In Deo datur necessario idea, tam ejus essentiæ, quam omnium, quæ ex ipsius essentia necessario sequuntur.

HAnc propositionem sano sensu intellectam, modo non supponat, creaturas necessario ex Dei essentia sequi, admittere possumus. At ex demonstratione Prop. V. apparet, hoc velle Spinozam, *Deum ideam suæ essentiæ, & omnium, quæ ex ea necessario sequuntur, formare posse ex hoc solo, nempe, quod Deus est res cogitans, & non ex eo quod sit, suæ ideæ objectum.* Hæc enim duo conjungenda erant non opponenda; nisi enim hoc posterius quoque adsit, poterit dici, Deum formare posse ideam suæ essentiæ & attributorum non convenientem cum iisdem, quod utique est absurdum. Demonstratio ejus nititur Prop. 16. 35. & 15. I. quas omnes pro falsis habemus. Scholium, quod subjungit, repetit ea ad quæ jam in superioribus respondimus, scilicet Coroll. I & II. Propos. 32. I. & Propos. 16. I. Putat autem *vulgus male comparare Dei potentiam cum potentia Regum*, quod verum est, quatenus Deo non plus attribuit, quam regibus, sed non tamen negandum videtur, quod potentia Dei in aliquo tertio possit comparari cum potentia regum, quemadmodum fit ab ipsa Scriptura, quæ Deum appellat Regem Regum & Dominum dominantium. Provocat & vult expendi ea, quæ ad Prop. 16. Part. I. dicta fuerunt, ad quæ nos ibi respondimus.

PROPOSITIO IV.

Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest.

HÆc Propositio verissima est, sed non propter demonstrationem Spinozæ, quæ nititur Prop. 30. Part. I. & Coroll. 1. Prop. 14. part. I. quæ falsa sunt ambo. Sequuntur autem ex idea Dei infinita infinitis modis, quatenus illa idea Dei non differt ab efficaci Dei voluntate, à qua omnia dependent, cum in Deo intelligere & velle sint idem.

PRO-

PROPOSITIO V.

Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, & non, quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideæ non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt; sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.

VErum est, Deum posse dici causa suarum idearum, quatenus est res cogitans; etiam verum est, res singulares sive creaturas non posse esse causas Dei idearum, quia sic Dei cognitio ab illis dependeret, attamen Dei attributa sunt causæ exemplares illarum idearum, quas Deus de suis attributis habet. Demonstratio nititur Prop. III. quam eô sensu, quo hic illam urget, rejecimus. Addit aliam demonstrationem, quæ nititur Corollario Prop. 10. Part. I. quæ falsá ostendimus.

PROPOSITIO VI.

Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt; & non, quatenus sub ullo alio consideratur pro causa habent.

HÆc Propositio supponit, reliqua quæ præter Deum sunt, esse tantum modos divinæ substantiæ, prout consideratur vel ut cogitans vel ut extensa, quæ omnia pro falsis habeo. Verum est alias, Deum esse causam omnium rerum, sed non est causa corporum, prout est extensus, quia extensus non est, quod tamen hic supponitur; unde merito hæc Propositio inter falsas debet referri. Demonstratio eâdem nititur falsa hypothesi, quod nempe Deo æque competat infinita extensio, ac ei adscribenda est infinita cogitatio. Vide ea quæ annotavimus ad Prop. 10. Part. I. Corollarium est, *quod esse formale rerum, quæ modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura quia res prius cognovit; sed eodem modo eademque necessitate res ideatæ ex suis attributis consequuntur & concluduntur ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus.*

Corollarium hoc concedimus rite sequi, sed cum & Propositio,

& hypothesis, cui innititur, æque sint falsæ, non potest verum esse Corollarium, quod in iis fundatur.

PROPOSITIO VII.

Ordo & connexio idearum idem est, ac ordo & connexio rerum.

HÆc Propositio sano quodam sensu concedi potest. Sed ille, uti ex Corollario patet, hic intelligit per ordinem & connexionem rerum, quod omnia ex Dei natura consequantur citra ejus decretum, quæ iterum est falsa hypothesis, unde & hæc Propositio pro falsa est habenda.

Corollarium, quod subjungit, est: *quod Dei cogitandi potentia æqualis est ipsius actuali agendi potentiæ. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine, eademque connexione sequitur in Deo objective.* Ubi dubitari potest, an prius concipiat Corollarii auctor, *aliquid sequi ex Dei natura formaliter, &* posterius, *aliquid sequi ex Dei idea objective*, quod credo ipsum velle. Sic sensus erit: Sicut ex Dei natura formaliter sequuntur mentes finitæ & corpora: ita in idea Dei, quam ipse Deus format, repræsentatur Dei natura & omnia illa, quæ ex Dei natura formaliter sequuntur; & similiter dum ego Dei ideam formo, necesse habeo cogitare de ipso, ut de substantia, & de mentibus finitis & corporibus tanquam de istius substantiæ modis. Hæc autem, uti patet, nituntur hypothesi, quæ jam superius refutata fuit.

In Scholio revocat in memoriam id, quod jam antea falsitatis fuit convictum, nempe, *substantiam cogitantem & extensam unam tantum esse substantiam.* Observat præterea, *modum extensionis, & ideam illius modi unam eandemque esse rem, sed duobus modis expressam.* Id exemplo declarat: *Circulum in natura existentem & ideam circuli existentis, quæ etiam in Deo est*, dicit, *unam eandemque esse rem, quæ per diversa attributa explicatur.* Sed hæc gratis asserit, non probat, non demonstrat. Imo hoc procul dubio falsissimum est: nam idea circuli est quidam cogitandi modus, at circulus ipse est quidam modus extensionis, quæ profecto admodum sunt diversa, nisi nolit differre extensionem & cogitationem, quę tamen superius tanquam diversa attributa consideravit.

Mira vero sunt, quæ in hoc Scholio subsequuntur: *Nec ulla alia*

alia

alia de causa dixi, quod Deus sit causa ideæ ex. gr. circuli, quatenus tantum est res cogitans, & circuli, quatenus tantum est res extensa; nisi quia esse formale ideæ circuli non, nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, & ille iterum per alium, & sic in infinitum potest percipi. Quis enim hic capiat progressum illum in infinitum, ita citra ullam causam fictum & suppositum? Certum equidem est, *esse formale ideæ circuli per cogitandi modum percipi*, sed non opus est, ut ille cogitandi modus iterum per alium cogitandi modum percipiatur: nam ille cogitandi modus est ipsum ideæ esse formale.

PROPOSITIO VIII.

Ideæ rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiæ formales in Dei attributis continentur.

Supponit hæc Propositio eandem hypothesin, quam & præcedens *omnia nempe ex Dei attributis fluere & oriri*, qua sublata eandem concidere necesse est. Fateor alias eam recte ex prioribus sequi, uti & Corollarium quod subjunxit; & Scholium, quod adjecit.

Corollarium tamen consideremus: *Hinc sequitur quod quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum sive ideæ non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit, & ubi res singulares dicuntur existere, non tantum, quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideæ etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.* Cognoscimus ex his, quæ sit illa æternitas mentium nostrarum, quam Parte V. docet, nihil nempe, nisi ipsum Dei attributum cogitationis & quod, quando illæ sunt conjunctæ cum corporibus, dicantur durare respectu corporum, quia nihil aliud sunt juxta Spinozam, quam ideæ corporis actu existentis.

PRO-

PROPOSITIO. IX.

Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est; sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, & sic in infinitum.

HÆc Propositio ne quidem speciem veri habet, nec intelligibilis quoque est. Per *ideam rei singularis* non puto ipsum intelligere ideam illam, quæ in nobis est, negat enim Prop. XIII. aliud esse objectum ideæ mentis humanæ, quam corpus. Sed forte tantum generaliter id sumit eamque intelligit, tum prout in nobis, tum prout in Deo est. Quicquid sit, hic processus in infinitum quem supponit, intelligi nullo modo potest. Hæc idea rei singularis quæcumque etiam illa fuerit, supponit ideam iterum aliam rei singularis, idque in infinitum, ita ut nulla hic concipi possit prima; quod tamen nulla ratione convenit cum intellectu humano, qui ordinem aliquem debet habere in suis cogitationibus, sine quo nihil distincte concipere potest. Sed videamus demonstrationem, qua nititur ista propositio. Primum nititur corollario & Scholio Prop. 8. II. quod cadit cadente Propositione VIII. Dein nititur Prop. 6. II. quæ itidem pro falsa fuit agnita. Fundatur quoque super Propos. 28. I. quam absurdissimam ostendimus, ut & super Prop. 7. hujus, quæ ejusdem plane est valoris.

Corollarium: *Quicquid in singulari cujuscumque ideæ objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet,* non meliora habet fundamenta, quam ipsa propositio. Propositionem 3. sensu Spinoza acceptam rejecimus; præcedens propositio etiam falsa est, ut & Prop. 7. hujus, quæ reliqua sunt fulcra, super quibus hoc nititur corollarium. Videtur etiam hoc corollarium supponere, cognitionem Dei pendere ab objecto, cum natura rei prius ponat Dei volitionem, adeoque cognitionem, postea objectum.

PRO-

PROPOSITIO X.

Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiæ, sive substantia formam hominis non constituit.

MEns istius Propositionis hæc esse videtur, quod homo non sit substantia, sed tantum substantiæ aliquis modus; ad quem sensum antecedentia manifeste nos ducunt. Sed quæ nos in antecedentibus nostris animadversionibus annotavimus, satis convincunt hanc propositionem falsitatis. Demonstratio fundatur Prop. 7. I. quæ falsissima fuit agnita; aliam demonstrationem adjungit, quæ nititur Prop. 5. I. quæ itidem est falsa.

Hinc collabitur Corollarium, quod *essentia hominis constituatur à certis attributorum Dei modificationibus*, sive, quod essentia hominis in modo consistat. Et nititur præterea Prop. 15. I. & Corollario Prop. 25. I. quæ ut falsissima rejecimus.

Sed videamus Scholium hujus Prop. X. in quo videtur ostendere velle undè fit, quod non omnes hæc agnoscant. Dicit: *omnes concedere debere, nihil sine Deo esse, neque concipi posse: esse enim apud omnes in confesso, quod Deus omnium rerum tam earum essentiæ, quam earum existentiæ unica sit causa, hoc est, quod sit causa rerum non tantum secundum fieri, sed etiam secundum esse. At interim plerique id ad essentiam alicujus rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse nec concipi potest: adeoque vel Naturam Dei ad essentiam rerum creatarum pertinere, vel res creatas sine Deo vel esse, vel concipi posse credunt, vel, quod certius est, sibi non satis constant.* Velim ut Lector, repetat ea quæ ad Definitionem III, quæ est *substantiæ* Partis I. annotavimus, & videbit facile, hominem istum se & alios ludere & decipere ambiguitate vocis *esse*. *Esse* aliud est in cogitatis, aliud *esse* est in extantibus. *Esse in cogitatis* est idem quod *concipi*, nec ea inter se invicem distingui, multo minus opponi possunt. Quod vero est in cogitatis, sive, quod potest concipi, non est etiam in extantibus: Multa enim concipi possunt, quæ non existunt. Sed illud *esse* in extantibus adhuc duplici accipitur modo, vel, ut de eo dicere possimus, *esse per se*, vel ut dicamus, *esse in alio*; illud constituit naturam *substantiæ*, hoc vero naturam *Accidentis*. Quando ergo dicimus, *nihil sine Deo esse*, *nec concipi posse*, nihil aliud his verbis

O

bis significamus, quam nihil *esse in extantibus*, nullam rem nos posse concipere tanquam existentem, quæ non debeat referri ad Deum, tanquam ad suam causam, quod etiam ipse Spinoza concedit, & eundem in modum explicat. Sed quando dicimus, *id ad essentiam alicujus rei pertinere sine quo res esse vel concipi non potest* (ita enim erat loquendum) nihil aliud volumus, quam nihil nos intelligere de re aliqua, nisi id intelligamus, quod ejus essentiam constituit, adeoque illud *esse* hic tantum significat *esse in cogitatis*, cum prius significet *esse in extantibus*. Sic extricata voce *esse* à sua ambiguitate, non sequitur, si nullam rem possumus concipere tanquam existentem, quam non oporteat nos referre ad Deum, tanquam ad illius causam: Ergo Natura Dei pertinet ad essentiam rerum creatarum; quæ consequentia sic demum procederet: Si res creatæ non possint intelligi, si nihil intelligamus de re creata, nisi intelligamus Deum, tanquam ejus essentiam constituentem: Ergo Natura Dei pertinet ad essentiam rerum. At antecedens illud est quam falsissimum. Tantum vero abest, ut sit dicendum Deum constituere formaliter essentiam rerum creatarum, quod dicit Spinoza in Corollario Prop. II. Part. II. ut potius è contrario sit statuendum, tantam esse distantiam inter rerum creatarum & Dei essentiam, quanta est inter finitum & infinitum, adeo ut revera possit formari conceptus rei creatæ, in quem formaliter non ingrediatur Deus, quamvis res creata extrinsecus spectata necessario ad Deum tanquam ad Creatorem & causam efficientem referatur. Vide etiam ea, quæ annotavimus ad Scholium Prop. VIII. Part. I. In sequentibus conatur aperire originem istius erroris, quam dicit esse, *quod ordinem Philosophandi non tenuerint, spectantes naturam divinam, tanquam ordine postremam, post sensuum objecta, unde factum sit, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint, quam de divina natura &c.* Sed error non est, quod negetur. *Naturam Dei ad essentiam rerum creatarum pertinere*, sed errat qui hoc affirmat, cujus erroris originem nos jam antea observavimus. Etiam his addi potest, ad istum errorem maxime fecisse, quod plane ille ordinem Philosophandi turbaverit, incipiens à notionibus secundis & involucris rerum, quando res nullæ particulares adhuc fuerunt consideratæ, prout ad Defin. I. Partis I. plenius annotavimus. At illum errorem se vitasse dicit in sequentibus quando sic concludit: *Meum intentum hic tantum fuit causam, reddere, cur non dixerim,*

rim, id ad essentiam alicujus rei pertinere, sine quo res nec esse, nec concipi potest; nimirum, quia res singulares possunt sine Deo nec esse, nec concipi; & tamen Deus ad earum essentiam non pertinet; sed id necessario alicujus rei essentiam constituere dixi, quo dato res ponitur, & quo sublato res tollitur: vel id, sine quo res, & vice versa id, quod sine re nec esse nec concipi potest. Sic aperit, quo hæc omnia tendant, nimirum, ut persuadeantur homines, creaturas pertinere ad essentiam Dei, quatenus sint certæ quædam modificationes divinorum attributorum: nec tamen id conficitur per ipsius argumentum. Falsum enim est, quod dato Deo ponatur creatura, cum Deus fuerit, antequam ullæ essent creaturæ, quamvis id verum sit sano sensu, *quod sublato Deo creatura tollatur*, quatenus nempe cessante causa cessat effectus, quovis momento ab illa causa dependens, falsum tamen est, si ita sumatur ac si Deus ingrediatur essentiam creaturæ: possumus enim facere cujusvis creaturæ conceptum, etsi de Deo nihil quicquam cogitemus.

PROPOSITIO XI.

Primum, quod actuale mentis humanæ esse constituit, nihil aliud est quam idea rei alicujus singularis actu existentis.

HÆc Propositio in censum falsarum iterum est referenda. Juxta eam non existet amplius mens humana, si contingat, ut illi non observetur idea rei alicujus singularis actu existentis; & cum inter res singulares non referat Deum non erit mens humana, quando cogitat de Deo, sive, quando habet ideam Dei, vel, dicendum erit, menti humanæ Dei ideam nunquam obversari, quod adeo absurdum est, ut hinc necessario sit negandum, Spinozam de Deo unquam cogitasse, adeoque hunc librum, qui inter alia agit de Deo, conscripsisse. Dicet fortasse, se hoc Primum dicere tantum, sed non negare aliud; vel Secundum esse ideam Dei, quæ ex hoc primo possit concludi, id quod ex collatione Prop. 13. videmur posse colligere. Sed tunc dicendum esset ideam Dei non esse primitivam, quod absurdum est admodum & ostendendum, quomodo illa ex idea rei singularis actu existentis posset derivari, quod non fecit, nec potuit facere. Sed videamus

deamus Spinozæ demonstrationem. Nititur illa Corollario præcedentis Propositionis, quod falsissimum esse ostendimus, ut & Coroll. Prop. 8. II. quod nixum falsa hypothesi rejecimus. Et sane falsum est, ipsam ideam rei non existentis non posse dici existere, si objectum non existat, non enim licet argumentari ab esse in cogitatione ad esse in re: potest cogitari Paulus sicque existere in cogitatione, antequam existeret in re.

Dicit porro, *rei infinitæ ideam non posse constituere actuale mentis humanæ esse, quia res infinita necessario existat, cum mens humana non existat necessario* (huc enim ejus ratiocinatio tota reduci debet) verum nulla profecto est in hoc argumento consequentia; confundit enim ideam rei infinitæ cum re ipsa infinita: etsi enim mens humana non existat necessario, nihil tamen impedit, quo minus possit dici, ei, quando existit, obversari ideam rei infinitæ, idque longe majori jure, quam quo dicitur, ei obversari ideam rei alicujus singularis actu existentis.

Corollarium, quod hinc educit, omnes absurditatis terminos excedit. *Hinc sequitur*, inquit, *mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde, cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanæ mentis explicatur, sive, quatenus humanæ mentis essentiam, constituit, hanc vel illam habet ideam.* Si mens humana sit pars Dei intellectus infiniti, igitur ille intellectus infinitus continebit mentes humanas infinitas numero, &, si quæ sint aliæ mentes præter humanas: Etsi autem illæ sint numero infinitæ, quælibet tamen seorsim considerata habebit perfectionem adeoque cognitionem finitam, & per consequens non poterunt per suam conjunctionem componere aliquid, quod est infinitum, sicque nunquam inde conficietur intellectus infinitus, qui est omniscius; non enim scientia finita etsi alteri finitæ addatur in infinitum usque unquam conficiet omniscientiam.

Quomodo hoc Corollarium ex Prop. XI. sequatur, non dicit Auctor, sed facile tamen est illud intelligere scilicet, *si actuale mentis humanæ esse consistit in idea rei alicujus singularis existentis*: Ergo, cum in Deo sint ideæ tum singularium rerum existentium, tum aliarum quarumvis, mens humana, quæ tantum unam actu ideam habet, erit pars intellectus sive mentis infinitæ Dei. Monet in Scholio, *ut lent.*

lento gradu lectores secum pergant, nec de his judicium ferant, donec omnia perlegerint, quod fecimus, nec id obstitit, quo minus manifestas absurditates deprehenderemus, neque id nos impedire potuit, quin eas ostenderemus & demonstraremus.

PROPOSITIO XII.

Quicquid in objecto ideæ, humanam mentem constituentis, contingit, id ab humana mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in mente necessario idea: Hoc est, si objectum ideæ, humanam mentem constituentis, sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod à mente non percipiatur.

HÆc Propositio falsa est iterum, & experientiæ manifeste repugnat. Corpus nostrum humanum supponit ille esse objectum talis ideæ, quæ humanam mentem constituit, quod falsum est. Quid certius quam quod multa contingant in nostro corpore, quæ non percipimus. Dispositiones illæ ad morbos, lentæ sæpe, contingunt in nostro corpore, nos tamen eas non sentimus, ut non dicam de aliis infinitis corporis nostri mutationibus, in quibus incrementum & decrementum corporis consistit. Demonstratio vero iis nititur ambagibus, à quibus videtur potuisse abstinere. Quid enim opus erat, ut hic consideraretur Dei cognitio, nisi, quod continuo voluerit inculcare & insinuare, nos partem Dei esse. Quod autem corpus singulare constituat objectum ideæ humanam mentem constituentis, id in antecedentibus est refutatum.

PROPOSITIO XIII.

Objectum ideæ, humanam mentem constituentis, est Corpus, sive certus extensionis modus actu existens & nihil aliud.

HÆc propositio iterum sponte sua cadit. Nititur Coroll. Prop. 9. & Prop. 11. hujus, quæ falsa à nobis sunt demonstrata. Constat autem ex scholio Prop. 21. II. sensum hujus propositionis esse, *mentem & corpus esse unum individuum, quod jam sub cogitatio-*

nis jam sub extensionis attributo concipitur, de quo postea videbimus; ex demonstratione vero Prop. 29. V. videtur constare, quod hæc duo constituant naturam mentis, corpus nempe actu existens & idea, quæ illud ut actu existens concipit, quæ sunt absurdissima.

Sed aliam adhuc demonstrationem Prop. XIII. format ex Prop. 36. I. & Prop. 11. hujus quas falsas esse plane evicimus.

Porro Corollarium quod educit verum quidem, sed quod ex falsis educit; ex rei veritate autem demonstratum est à Cartesio in Medit. sexta, optima & accuratissima sequela.

Videamus scholium. Dicit, *ex his nos non tantum intelligere, mentem humanam unitam esse corpori*, quod verum est, uti vidimus, *sed etiam, quid per mentis & corporis unionem intelligendum sit*, quod non patet. Quid ipse intelligat per mentis & corporis unionem patere quidem sic potest, scilicet, *quod corpus istud sit objectum ideæ mentis humanæ, quodque mens humana hoc solum intelligat, non aliud quid*, quod falsum esse demonstravimus; Item, quod, prout supra observavimus, *ad naturam mentis pertineat corpus actu existens, & idea, quæ illud ut actu existens concipit*, quod non potest non confusionem parere maximam. Pergit: *Verum ipsam adæquate, sive distincte intelligere nemo poterit, nisi prius nostri corporis naturam adæquate cognoscat*: Ubi *adæquate intelligere* ipsi idem est, quod *intelligere distincte*, id quod profecto cum usu istius phraseos non concordat. Per hunc hominem amittimus rerum nomina & nova plane lingua erit formanda. Sit vero *adæquate intelligere* idem quod *distincte intelligere*, nego, *nos unionem mentis & corporis non posse distincte intelligere, nisi prius nostri corporis naturam distincte cognoscamus*. Consistit enim unio ista in eo, quod mens multa eorum, quæ in corpore fiunt, percipiat, tanquam ad se pertinentia, & quod vice versa etiam in corpus agat illud variis modis moveat & inflectat, sicque confusum quendam formet conceptum sui & corporis, tanquam inter se invicem conjunctorum; ad hoc sufficiunt cogitationes confusæ, quas mens habet, famis, sitis, appetitus rei Venereæ, sensuum externorum & internorum, non vero ut totam conformationem corporis omnesque ejus actiones & motus rite intelligat. Sic quilibet homo satis distincte intelligit unionem suæ mentis & corporis, qui tamen ignorat omnes particulares corporis actiones & motus.

Sic vero tacite insinuat, mentem corpore destructo etiam cessare de-

debere, quo etiam tendit Propos. XXI. aliæque. Si enim mens constituitur per ideam rei singularis actu existentis, quam rem singularem vult esse corpus humanum, & si ista idea dependeat à corpore existente, eo destructo etiam mentem ipsam cessare necesse est, dum sic destituitur formali suo actu, in quo ejus essentia consistit. At hæc omnia pugnant cum iis, quæ accurate demonstravit Cartesius Medit. II. in qua ostendit mentem existere posse, etsi nullum corpus, adeoque nec corpus humanum existat.

Mirum vero hoc nequaquam nobis videri debet, postquam observavimus, Deum verum, quantum fuit in Spinoza, ab eo plane esse destructum & loco ejus introductum aliquod cerebri idolum, quod habeat infinita attributa realia, & inter ea cogitationem & extensionem, quodque solum sit substantia, ita ut reliqua omnia præter Deum, res quælibet productæ nihil sint aliud, quam modi quidam istius substantiæ, adeoque corpus sit modus Dei, quatenus Deus est res extensa, mens humana sit modus Dei, quatenus Deus est res cogitans. Modi enim variationi sunt subjecti & facile destrui possunt manente substantia. Sed ut hoc efficeretur destrui etiam oportebat naturam substantiæ, & hanc notionem secundam plane alio sensu accipi atque hactenus accepta fuit. Sic confundere oportuit substantiam, quæ ad sui naturam nihil aliud requirit, quam independentiam à subjecto, cum substantia, quæ includit independentiam à causa, & hanc solam pro substantia habere, qua de re prolixius egimus in Examine Definitionis Spinozæ III. & VI. At si formemus veram ideam mentis, & accurate attendamus, quid vox mentis natura sua repræsentet, facile videbimus mentem humanam veram esse substantiam, prout substantia ab Accidente distinguitur. Accidens utique concipitur ut dependens à subjecto; qui talem conceptum format is cogitat, accidens in non Ens relapsurum, si subjectum non obstet. Sublato enim subjecto, simul aufertur id quod istud subjectum afficit, vel ei inhæret. At mens humana est actus cogitans: At actus cogitans tantum abest, ut dependeat à subjecto, ut potius ille sit subjectum variarum cogitationum sive variorum cogitandi modorum. Verum quidem est, nisi Deus mentem humanam continuo conservet, eam in non Ens recasuram, sed propterea Deus non est subjectum mentis humanæ sed causa. Duplex enim est dependentia rerum productarum, vel tanquam à causa, quæ omnibus

bus

bus rebus productis eſt communis, vel tanquam à ſubjecto, quæ ſane non eſt ipſius ſubjecti: At actus cogitans eſt ſubjectum omnium accidentium, quæ in rem cogitantem cadere poſſunt.

Probat vero, *nos non poſſe unionem mentis & corporis diſtincte intelligere, niſi prius noſtri corporis naturam adæquate cognoſcamus* · in ſequentibus. *Nam ea, inquit quæ hucuſque oſtendimus, admodum communia ſunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent, quæ omnia, quamvis diverſis gradibus, animata tamen ſunt. Nam cujuſcumque rei datur neceſſario in Deo idea, cujus Deus eſt cauſa, eodem modo ac humani corporis idea: Atque adeo, quicquid de idea humani corporis diximus, id de cujuſcumque rei idea neceſſario dicendum eſt.* Quæ probatio mira admodum eſt, quæque ſupponit tanquam certum id, quod pro valde incerto poteſt haberi. Ea, quæ hucuſque oſtendit ſua opinione Auctor, & ad quæ ipſum hic puto reſpicere ſunt, quæ, habet de idea, quam habet mens noſtra; videtur ergo putare, *omnia animata habere quoque ideam ſui corporis*, ſicut mens humana ſui corporis ideam habet. Quænam vero illi ſint animata, ſive, quæ in cenſum animatorum referat, nobis non indicat, cum tamen quænam hoc nomine venire poſſint, dubium eſſe queat. Intelligamus ergo per animata, quævis animalia, quæ bruta dicuntur, & quæ viventia dici ſolent, & ſupponamus hæc ipſum iſto nomine voluiſſe deſignare. Putat ergo bruta animalia habere quoque ideam ſui corporis, & per conſequens, habere mentem cum corpore unitam & conjunctam; at hoc eſt μέγα λίαν αἴτημα, quod probatum nunquam eſt, poteſtque ejus contrarium longe videri veroſimilius. Quam ipſe probationem hic videtur adducere velle, non video quomodo ſtringat. Sit enim cujuſcumque rei idea neceſſario in Deo eodem modo ac in Deo eſt corporis humani idea, an propterea ſequetur, Deum etiam in quolibet bruto debuiſſe ponere iſtam ideam, adeoque bruta debuiſſe à Deo donari mente? Quidni eodem modo colligam etiam de rebus inanimatis ſive non viventibus, de lapidibus, de metallis, de foſſilibus quibuſvis? Deus habet iſtarum omnium rerum ideam, eſt enim Deus ſubſtantia infinita cogitans; ergo etiam ideam aliquam adeoque mentem quandam conjunxit cum iſtiuſmodi rebus omnibus. Sed ſupponamus nunc, verum eſſe *quod omnia animata habeant ideam ſui corporis*, an putabimus inde ſequi, *nos non poſſe diſtincte intelligere unionem mentis cum corpore, niſi prius noſtri corporis*

poris

poris naturam distincte cognoscamus? equidem nullam video inter hæc connexionem, adeoque istam sequelam nequeo admittere.

Addit Spinoza: *At tamen nec etiam negare possumus, ideas inter se ut ipsa objecta differre, unamque alia præstantiorem esse, plusque realitatis continere prout objectum unius alterius objecto præstantius est, plusque realitatis continet; ac propterea ad determinandum, quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis præstet, necesse nobis est, ejus objecti, ut diximus, hoc est corporis humani naturam cognoscere.* Sic scilicet mentes animatorum, quas supponit, erunt censendæ vel præstantiores vel minus præstantes, prout earum corpora plus vel minus habent realitatis sive perfectionis; cum autem ista major vel minor perfectio corporum istorum vix possit concipi in alio consistere, quam, quod corpus aliquod habet plures vel pauciores partes organicas & aptum sit ad plures vel pauciores usus, vel prout ipse paulo post dicit: *Quod corpus aliquod reliquis aptius sit ad plura simul agendum vel patiendum*, poterunt sic fortasse animata quædam reperiri, quæ præstent hominibus, iis saltem, quorum corpora organica vel natura vel casu quodam & morbo sunt inepta ad varios usus. Negat autem, *se illam corporis humani naturam hic explicare velle*, imo negat, *id necesse esse ad ea, quæ demonstrare velit.* Non vult ergo hic ostendere mentis humanæ præstantiam, ad quam intelligendam dicit nessariam cognitionem adæquatam sive distinctam humani corporis. His subjungit: *quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum, eo ejus mentem reliquis aptiorem esse ad plura simul percipiendum: & quo unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, & quo minùs alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eo ejus mentem aptiorem esse ad distincte intelligendum*; quod totum eo nititur, quod mens nostra nullam aliam habeat ideam, quàm corporis nostri, quo tendunt Prop. 11. 12. & 13. hujus II. Partis, quod revera valde est absurdum, uti ostendimus ad Prop. 11. Tota sic aptitudo mentis ad percipiendum dependebit ex aptitudine corporis, ejusque minori dependentia ab aliis corporibus. Sic igitur, si Deum percipiat, necessario ipsum debebit percipere interventu corporis humani, unde mirum non erit illùm ut corporeum cogitari.

Tandem hunc in modum concludit: *Atque ex his præstantiam unius mentis præ alia cognoscere possumus:* (Quod satis ex antecedentibus patet,

P

tet, ex quibus simul potest cognosci, illam majorem vel minorem præstantiam tantum dependere ex præstantia corporis) *deinde causam etiam videre, cur nostri corporis non nisi admodum confusam habeamus cognitionem*, (quod procul dubio ex eo derivat, quia nostrum corpus à multis aliis corporibus nobis non satis cognitis afficitur & dependet; sed sic quoque patet, nos non posse distincte intelligere mentem humanam juxta ipsius hypothesin, adeoque non posse distinctam formare cognitionem de conjunctione animæ cum corpore, quod tamen in superioribus videbatur intendere) *& alia plura, quæ ex sequentibus deducam*, quæ videbimus suo loco & tempore. *Hac* autem *de causa operæ pretium* dicit, *se duxisse hæc ipsa accuratius explicare & demonstrare*, ad quod *necesse* judicavit, *pauca de corporum natura præmittere*. Nos ea nunc breviter percurramus.

Axioma I & II. concedimus.

LEMMA I. *Corpora ratione motus & quietis; celeritatis & tarditatis, & non ratione substantiæ ab invicem distinguuntur.*

Hoc Lemma si intelligeret de substantia in genere accepta, quod scilicet omnia corpora haberent extensionem, nos facile id admitteremus; sed ille vult unicam tantum esse substantiam, quæ sit & extensa & cogitans simul, uti patet ex Prop. 5. I. & 8. I. & Scholio Prop. 15. I. quas hic adducit tanquam fulcra sui Lemmatis, quæ in superioribus à nobis sunt refutata.

LEMMA II. *Omnia corpora in quibusdam conveniunt.*

Facile admittimus.

LEMMA III. *Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, & illud iterum ab alio & sic infinitum.*

Hoc admodum falsum est, nitens fundamentis falsissimis, quale est Prop. 28. I. & Prop. 6. II. Nullum ille homo agnoscit Motorem primum, qui major sit & infinities perfectior re mota & extensa & sic quoque nullam considerat rem, quæ primum fuerit mota, contra quam facit Cartesius; supponit causas motrices infinitas, quod intelligi nulla ratione potest.

Corollarium verum est, non prout sequitur ex hoc lemmate falso, sed quod per se notum sit, quod & ipse observat: *Corpus motum tamdiu*

diu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur; & corpus quiescens tamdiu etiam quiescere, donec ab alio ad motum determinetur.

Sequuntur Axioma I & II. quæ videri possunt apud Auctorem; nos ea libenter admittimus sano sensu intellecta.

Nec in definitione illa, quæ docet, quid possimus per individuum unum intelligere, quicquam reprehendimus. Sic ille: *Cum corpora aliquot ejusdem aut diversæ magnitudinis à reliquis ita coërcentur, ut invicem incumbant, vel si eadem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, & omnia simul unum corpus, sive individuum componere, quod à reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.*

Etiam Axioma III. pro vero habeo.

LEMMA IV. *Si corporis, sive individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quædam corpora segregentur, & simul totidem alia ejusdem naturæ eorum loco succedant, retinebit individuum suam naturam, uti antea, absque ulla ejus formæ mutatione.*

Eodem procul dubio sensu intelligitur, quo Lemma præcedens III. quod satis patet, quia fundatur Lem. I. quod nos jam antea rejecimus.

Lemma V. VI. VII. sano sensu admitti possent, at procul dubio secundum Auctorem eorum mens est illa omnia corpora non differre tanquam singulares substantias, quia unicam tantum dicit esse substantiam, quod tanquam falsum in superioribus à nobis rejectum fuit.

Ex his in scholio certo quodam ordine & nexu deducit Spinoza, *totam naturam unum esse individuum cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione*, de quo nolumus cum ipso contendere, putamusque id certo quodam sensu posse admitti.

Postulata sequuntur sex, quæ omnia facile damus.

PROPOSITIO XIV.

Mens humana apta est ad plurima percipiendum, & eo aptior, quo ejus corpus pluribus modis disponi potest.

FAlsa est ista propositio quoad posteriorem partem, quia fundamentum ejus Prop. 12. II. cui innititur, falsum esse demonstravimus. Mens humana enim non tantum percipit corporea, sed etiam mentes, sed Deum, cujus ideam nullo modo habet à sensibus, uti facile ostendi posset, si hic foret locus.

PROPOSITIO XV.

Idea, quæ esse formale humanæ mentis constituit, non est simplex sed ex plurimis ideis composita.

SUpponitur, aliquam ideam formale esse humanæ mentis constituere, quod falsum est, cum esse formale humanæ mentis consistat in *Tῷ cogitare finito modo*; at possumus cogitare non tantum dum formamus ideas, sed etiam, dum volumus, dum judicamus, dum odimus &c. Propositionis vero istius Demonstratio plane falso nititur fundamento, nimirum Prop. 13. II.

PROPOSITIO XVI.

Idea cujuscumque modi, quo corpus humanum à corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani, & simul naturam corporis externi.

POssumus hanc propositionem admittere hoc sensu, quod nimirum, dum v. gr. percipimus calorem in nostro corpore simul cogitemus de aliquo corpore, unde iste calor efficitur, cogitatione sive perceptione confusa & sic de aliis, eam autem hoc sensu proponi ab auctore ex demonstratione Prop. 27. II. potest liquere. Non tamen eo usque extendenda est ista Propositio, ac si per istiusmodi ideam aliquam distinctam cognitionem corporis humani vel aliorum cor-

corporum externorum consequamur. Atque de tali perceptione confusa possumus etiam concedere Coroll. I & II. quæ subjungit.

PROPOSITIO XVII.

Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, mens humana idem corpus externum, ut actu existens, vel ut sibi præsens contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam vel præsentiam secludat.

Hanc propositionem possumus admittere, non tamen prout ab ipso demonstratur, cum illa demonstratio nitatur Prop. 12. II. quam falsam esse ostendimus Corollario quoque non repugnamus, quod satis experientia confirmat, *posse* nimirum *mentem humanam corpora externa, à quibus corpus humanum semel affectum fuit, contemplari velut præsentia, etsi nec existant, nec præsentia sint.*

Scholium quoque rem istam magis explicat. Illa etiam quæ ibidem habet, libenter admittimus: *Præterea clare intelligimus, quænam sit differentia inter ideam ex. gr. Petri, quæ essentiam mentis ipsius Petri constituit* (quorum verborum loco hæc ponimus, *quæ existit in mente ipsius Petri*) *& inter ideam ipsius Petri, quæ in alio homine, puta in Paulo est. Illa enim essentiam corporis ipsius Petri directe explicat nec existentiam involvit, nisi quamdiu Petrus existit* (dicatur potius: *Illa enim* directe involvit corporis Petri existentiam) *hæc autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri naturam indicat, & ideo, durante illa corporis Pauli constitutione, Mens Pauli, quamvis Petrus non existat, ipsum tamen, ut sibi præsentem contemplatur.* His subjungit: *Porro ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum ideæ corpora externa, velut nobis præsentia repræsentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum Mens hac ratione contemplatur corpora eandem imaginari dicemus.* Quæ omnia quoque admittimus, hoc tantum observantes, bene facturum fuisse Auctorem, si & alibi verba usitata retinuisset, & quidem in ea significatione, in qua usurpari solebant, cum in superioribus deprehenderimus, cum ab ista significatione solitum fuisse recedere, dum

voce attributi, substantiæ, Dei &c. plane in alia utitur significatione, quam vulgo obtinere solet.

Quæ vero de natura erroris hic insinuat, sicco pede præterire non possumus. *Atque hic*, inquit, *ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur carere idea, quæ existentiam illarum rerum, quas sibi præsentes imaginatur secludat. Nam si mens, dum res non existentes, ut sibi præsentes, imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suæ naturæ, non vitio tribueret; præsertim si hac imaginandi facultas à sola sua natura penderet, hoc est* (per Defin. VII. p. 1.) *si hæc mentis imaginandi facultas libera esset.* Supponit enim, nihil mentem nostram cognoscere, nisi corporeum, quod falsissimum est. Dein error nostræ mentis non tantum spectat rerum existentiam, sed etiam circa earum essentiam & affectiones multis modis committitur, uti vel ex illis erroribus, quos in Spinoza notavimus, liquere potest. Nec id satis convenit cum iis, quæ postea in Scholio Prop. XLVII. observat.

PROPOSITIO XVIII.

Si corpus humanum à duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim & aliorum recordabitur.

ADmittimus hanc quoque propositionem. Uti præcedenti propositione & scholio adjecto explicuit naturam imaginationis, ita hic & scholio adjecto naturam memoriæ declarat, quamvis id potuisset aliquanto clarius fecisse, si non nimium voluisset recedere à communi usu sermonis. Recte tamen observat, *dari aliquam concatenationem idearum, quæ fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas mens percipit, & qui in omnibus hominibus idem est.* Hanc forte possemus appellare memoriam spiritualem sive intellectualem, quam non agnoscit Spinoza.

PRO-

PROPOSITIO XIX.

Mens humana ipsum corpus humanum non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficit.

HAnc etiam propositionem admittimus, sed demonstratio nititur absurdissimis propositionibus antea refutatis, quales sunt 13. 9. 7. Coroll. Prop. 11. II.

PROPOSITIO XX.

Mentis humanæ datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quæ in Deo eodem modo sequitur, & ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani.

HÆc propositio sic generatim proposita sano sensu potest admitti, si intelligatur, omnes ideas sive corporis sive mentis, pariter formari ab intellectu divino, atque ita à Deo plane dependere. Sed videtur forte aliud intendere & ideam confusam corporis humani Deo attribuere, cum in illo non possint esse ideæ, nisi quæ sint claræ & distinctæ, prout potest patere ex collatione cum Prop. 36. II. Hoc igitur sensu falsa erit ista propositio. Demonstrationes male quoque sunt fundatæ. Prima inter alia nititur Prop. 11. II. quam falsam esse ostendimus; demonstratio secunda fundatur Prop. 9. II. quæ iterum pro falsissima à nobis fuit repudiata, ut & Prop. 7. II. quam etiam supra rejecimus.

PROPOSITIO XXI.

Hæc mentis idea eodem modo unita est menti, ac mens unita est corpori.

HÆc propositio falsa est plane, neque satis cum hypothesibus Spinozæ concordat. Nam juxta ejus principia, mentis idea & ipsa mens non sunt res diversæ, sed una eademque; non potest ergo esse

esse eadem unio inter mentes & corpus, quæ res sunt plane diversæ, cum ea, quæ est inter mentem & mentis ideam.

Demonstratio fundatur in propositione 12 & 13 II. quas falsas ostendimus; quæ tamen si veræ forent nondum conficeretur institutum. Etsi enim verum esset mentis unionem cum corpore in eo consistere, quod corpus sit mentis objectum, non tamen possit similiter dici, mentis ideam esse objectum mentis, quæ potius juxta ipsum idem plane est quod mens, neque à mente ulla ratione differt. Mens enim, dum pro objecto habet corpus, illud objectum repræsentat sibi per ideam, quæ sic non iterum potest esse mentis objectum sed est modus quidam mentis, quem habet mens, dum circa istud objectum versatur, si juxta veritatem judicare velimus, si vero ex hypothesi Spinozæ, est illa idea ipsa mens, neque quid aliud in mente præter istam ideam reperiri potest.

Scholium quod adjungitur, testatur, quam confusos homo habuit de corpore & mente conceptus, confundens iterum omnia, quæ à Cartesio tanta opera & labore fuerant distincta. Sic habet: *Hæc Propositio longe clarius intelligitur ex dictis in Schol. Prop. 7. hujus; ibi enim ostendimus, corporis ideam, & corpus, hoc est,* (per Prop. 13. hujus) *mentem & corpus unum & idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur; quare mentis idea & ipsa mens uno eodemque attributo, nempe cogitationis concipitur.* Nos vero isto in loco ostendimus, falsissimum esse istud Scholium Prop. 7, II. & Prop. 13, II. etiam antea refutavimus. Ambiguitas porro est in voce individuum; si per individuum intelligat unam & eandem rem singularem, falsissimum procul dubio est, mentem & corpus esse unam eandemque rem singularem, cum alia plane sit corporis essentia, quæ in extensione, alia mentis, quæ in cogitatione consistit; vel si eadem hæc sint extensio & cogitatio, nulla amplius erit inter res distinctio, & omnia unum idemque erunt, qui summus est confusionis modus, Philosopho, cujus est sectari & formare distinctos rerum conceptus plane indignus; si vero per individuum intelligat aliquod compositum ex diversis rebus, quæ tamen inter se invicem certo quodam unionis modo sunt conjunctæ, verum erit mentem & corpus inter se unita, hoc est, *hominem*, esse unum & idem individuum, quod *potest jam sub cogitationis jam sub extensionis attributo concipi*, vel potius, de quo jam cogitationem, jam extensionem possumus

mus prædicare, sed tamen ita, ut extensionem tribuamus distincte corpori & cogitationem menti. Porro sit, *mentis idea & ipsa mens una eademque res, quæ sub uno eodemque attributo cogitationis concipitur*, an inde sequetur, *Mentis ideam eodem modo esse unitam menti, ac mens unita est corpori*, quod vult hæc Propositio? Nihil sane minus; uti patet ex dictis. His subjungit: *Mentis, inquam, idea & ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis, hoc est, idea ideæ nihil aliud est, quam forma ideæ, quatenus hæc, ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, & simul scit, se scire, quod scit, & sic in infinitum.* Qua ratione major adhuc confusio introducitur, quam antea fuerat. Antea confuderat mentem & corpus, nunc etiam Deum, rem summe perfectam, rem independentem cum re imperfecta & dependenti confundit. Scilicet, esse hominis, mentis humanæ, corporis humani, illi sunt ipsum esse Dei, atque adeo mens humana est in Deo, sive pars ejus, sive modus quidam. Deus prius consideratur illi, ut habens cogitandi potentiam, ex illa sequitur mens cogitandi actus quidam finitus. Quid vero illa sit potentia cogitandi sine actu quis intelligat? Fluet jam mens humana & mentis idea ex cogitandi potentia divina adeoque infinita: finitum aliquod fluet vel sequetur ex infinito. Mens juxta Spinozam est idea mentis, res ipsa est idea rei, equus est idea equi & sic de aliis. Abyssus hic est absurdorum! Iterum forma ideæ, vel idea ipsa erit modus cogitandi absque relatione ad objectum, adeoque absque forma sua: sic forma erit absque forma. Et tamen per hanc relationem ad objectum, cujus idea est repræsentamen, idea suam formam acquirit. Forte tamen hoc voluit dicere, mentem & ideam, quæ est in mente, sic inter se invicem differre, ut *mens* cogitetur, dum concipitur in genere ut modus quidam cogitandi sine relatione ad objectum, *idea* vero significet illum ipsum modum cogitandi, sed cum relatione ad objectum. Hæc aliquanto magis distincta fuerint. Sed dum mens dicitur modus cogitandi debet ergo spectari ut modus substantiæ divinæ, cui tanquam subjecto alicui insit. Sed de eo jam actum est in antecedentibus.

PROPOSITIO XXII.

Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit.

Mira hæc est Propositio. Dum percipit istas affectiones format ideas earum; nulla ergo hic locum habet oppositio inter perceptionem harum affectionum & perceptionem idearum harum affectionum. Sed ex demonstratione Prop. 3. V. patere videtur, quod nihil aliud hac Propositione velit, quam quod mens non tantum confusos habeat affectus, sed etiam claras & distinctas ideas horum ipsorum affectuum formet. Mira etiam est demonstratio, dum demonstrat de Deo, quod demonstrare debebat de mente humana; quod tamen videtur propterea factum, quia mentem humanam semper tantum considerat tanquam modum, quo Deus, substantia illa unica, modificatur. Sic inquit: *Affectionum idearum idea in Deo eodem modo sequuntur, & ad Deum eodem modo referuntur, ac ipsa affectionum ideæ, quod eodem modo demonstratur ac Propositio 20 hujus.* Nos vero ostendimus ad Prop. 20. illam demonstrationem ficulneam plane esse: similiter ergo de hac judicandum nobis erit. Sed & reliquæ Propositiones, quibus hæc demonstratio innititur falsæ sunt, cujusmodi est Prop. 12, II. Coroll. Prop. 11, II. & Prop. 21. II.

PROPOSITIO XXIII.

Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

Falsissima est hæc Propositio, quæ tota nititur hoc fundamento, quod in mente nullæ sint ideæ nisi rerum corporearum, nulla rei cogitantis, quæ omnia absurda sunt. Demonstrationis fulcra sunt Prop. 20. Coroll. Prop. 11. Prop. 13, & 22. hujus II. partis, quas omnes falsas esse ostendimus.

PRO-

PROPOSITIO XXIV.

Mens humana partium, corpus humanum componentium adæquatam cognitionem non involvit.

PEr adæquatam cognitionem hic, ut supra, intelligit procul dubio cognitionem distinctam. Et possumus istam Propositionem tanquam veram admittere, cum res manifesta sit, & ipsa experientia doceat, plures esse mentes humanas, quæ non habeant distinctam cognitionem partium corpus humanum componentium. Sed demonstratio, quam adhibet auctor, non adeo firmis nititur tibicinibus. Nam Lemma 4. supra rejecimus. Prop. 9. II. Prop. 7. II. Prop. 13. II. & Coroll. Prop. 11. II. quibus quoque innititur pro falsis repudiavimus. Nec etiam capio, quomodo hæc Propositio possit conciliari cum Prop. XII. ubi dicitur, *si objectum ideæ, humanam mentem constituentis, sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod à mente non percipiatur.*

PROPOSITIO XXV.

Idea cujuscunque affectionis corporis humani adæquatam corporis externi cognitionem non involvit.

HUic Propositioni non possumus contradicere, quamvis in demonstratione ejusdem nequeamus acquiescere ob fulcra fragilia, quibus innititur, cujusmodi sunt Prop. 9. & 7. II.

PROPOSITIO XXVI.

Mens humana nullum corpus externum, ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis.

VEra est hæc quoque Propositio, quam experientia docet. Sed demonstratio nititur Prop. 7, II. & Prop. 13, II. fundamentis ficulneis.

Corollarium. *Quatenus mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adæquatam ejus cogitationem non habet.* Hoc Corol, admittimus,

nec demonſtrationi repugnamus utpote nitenti Schol. Prop. 17. Prop. 25. & 26. II. quæ admiſimus.

PROPOSITIO XXVII.

Idea cujuſcunque affectionis corporis humani adæquatam ipſius corporis humani cognitionem non involvit.

HAnc quoque admittimus Propoſitionem una cum demonſtratione, quæ tota innititur Prop. 16. II. antehâc approbata.

PROPOSITIO XXVIII.

Ideæ affectionum corporis humani, quatenus ad humanam mentem tantum referuntur, non ſunt claræ & diſtinctæ, ſed tantum confuſæ.

SI per illa verba, *quatenus ad humanam mentem tantum referuntur*, intelligitur, quatenus humana mens tantum ab iis extrinſecus afficitur, poteſt admitti hæc Propoſitio. In Demonſtratione hoc tantum taxamus, quod citra neceſſitatem ex Prop. 24. & 28. demonſtratione quid immiſceat, quo poterat carere, & quod omnino pro falſo nos habemus, nempe, *quod corporum externorum adæquata cognitio* (h. e. clara & diſtincta) *ut & partium corpus humanum componentium in Deo non eſt, quatenus humana mente, ſed quatenus aliis ideis affectus conſideratur*, cum Prop. 24 & 25. II. citra hoc queat admitti, uti ſupra viſum. Hoc autem ipſum ſupponit, Deum humana mente affici tanquam modo quodam ſuo, quod variorum abſurdorum ſyrma poſt ſe trahit, uti ſuo loco oſtenſum.

Scholium ſequitur. *Idea*, inquit, *quæ naturam mentis humanæ conſtituit, demonſtratur eodem modo non eſſe, in ſe ſola conſiderata, clara & diſtincta; ut etiam idea mentis humanæ, & ideæ idearum affectionum corporis humani, quatenus ad ſolam mentem referuntur, quod unuſquiſque videre poteſt.* Hoc verum erit, ſi ſupponamus cum ipſo, mentem humanam conſtitui ab idea corporis humani, quæ hypotheſis & falſiſſima eſt, & ſuperius à nobis refutata fuit.

PRO-

PROPOSITIO XXIX.

Idea ideæ cujuscunque affectionis corporis humani adæquatam humanæ mentis cognitionem non involvit.

HUic propositioni non contradicimus, supponentes, per adæquatam cognitionem ab ipso intelligi *cognitionem distinctam*; sed demonstratio ob Prop. 13. II. quam falsam ostendimus, rejicitur.

Corollarium. *Hinc sequitur, mentem humanam, quoties ex communi naturæ ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum extensorum adæquatam, sed confusam tantum & mutilatam habere cognitionem.* Explicat hoc Corollarium in Scholio hunc in modum: *Hoc est, quoties externe, ex fortuito nempe rerum occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum, & non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias & oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare & distincte contemplatur, ut infra ostendam.* Sic explicatum possumus istud corollarium admittere; ita interna autem dispositio mentis, cum opponatur externæ, quæ dependet à fortuito rerum occursu, debet ab ipsa mente proficisci, & propterea aliud quid debet esse, quod humanam mentem constituit, quam idea humani corporis; & sic Deus quoque concipi debet tanquam operans in mentem humanam & istam internam ejus dispositionem efficiens, adeoque à mente humana plane distinctus, non vero spectandus erit semper, (uti fit à Spinoza) tanquam is, cujus substantiæ modus sit mens humana, ut idea prius concipiatur in mente humana, quam in Deo, uti videtur velle. Sic ergo admittimus quidem ipsum corollarium, non tamen ejus demonstrationem ob falsum fundamentum, quale est Prop. 23. II. quod cum reliquis veris sociatur.

PROPOSITIO XXX.

Nos de duratione nostri corporis nullam nisi admodum inadæquatam cognitionem habere possumus.

NEmo huic propositioni contradicere potest. Etiam demonstratio facile admitti posset, modo separentur quædam falsa mixta

veris, cujusmodi est, *quod nostrum corpus determinetur ad existendum ab aliis causis, quæ iterum ab aliis causis sint determinatæ in infinitum*; cum loco istarum causarum infinitarum rectius ponatur unica illa causa omnium, Deus summe perfectus, adeoque non extensus, qualem homo iste non agnoscit; item, *quod cognitio durationis nostri corporis sit in Deo admodum inadæquate, quatenus tantum naturam mentis humanæ constituere consideratur*, quia hoc modo Deo imperfectiones nostræ attribuuntur, quod nec ex ipsius hypothesi mirum, siquidem mens nostra possit considerari tanquam modus divinæ substantiæ.

PROPOSITIO XXXI.

Nos de duratione rerum singularium, quæ extra nos sunt, nullam, nisi admodum inadæquatam cognitionem habere possumus.

INter res singulares non refert ille Deum & per *inadæquatam* cognitionem intelligit *confusam*; unde sic propositionem istam pro vera possumus habere. Sed in demonstratione pro fundamento affert Prop. 28. I. quam nos ut absurdam rejecimus.

Corollarium. *Hinc sequitur, omnes res particulares contingentes & corruptibiles esse*; quod facile quoque admitto.

PROPOSITIO XXXII.

Omnes ideæ, quatenus ad Deum referuntur, veræ sunt.

INtelligit hic per *Veritatem* convenientiam idearum cum suis ideatis, atque ita potest hæc propositio admitti. Dum autem dicit, ideas referri ad Deum intelligit prout sunt ipsius Dei, uti ex demonstratione Prop. 17. V. potest patere. Sed in demonstratione assumit Coroll. Prop. 7. II. quod, prout ibi exprimitur, tanquam falsum rejecimus, quamvis generalem ejus sensum, quem hic adducit, quod *omnes ideæ, quæ in Deo sunt, cum suis ideatis omnino conveniant*, ei non refragemur, sicque etiam in hac demonstratione queamus acquiescere.

PRO-

PROPOSITIO XXXIII.

Nihil in ideis positivum est, propter quod falsæ dicuntur.

HÆc propositio vera est quoque; Demonstratio adjecta nititur Prop. 15. II. quam refutavimus, quamvis eo sensu, quo hic utitur, queat admitti; nullum enim est positivum, quod à Deo non sit, & quod non sit in Deo, prout ab eo concipitur. Simplicius vero longe hoc sic confici potest. Quod positivum est in ideis vel convenit cum ideato, & sic non est falsum, vel non convenit, & sic non pertinet ad ideam.

PROPQSITIO XXXIV.

Omnis idea, quæ in nobis est absoluta, sive adæquata, & perfecta, vera est.

VEra quoque est hæc propositio, non tamen rite demonstrata est ab Auctore. Idea quæ est adæquata, hoc est juxta illius mentem distincta, eo ipso vera est, quia illud ipsum distinctum est quid positivum, & propterea verum ex Prop. 33. II. Demonstratio Auctoris nititur Corollario Prop. 32. II. quod absurdissimum esse ostendimus.

PROPOSITIO XXXV.

Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideæ inadæquatæ, sive mutilatæ & confusæ involvunt.

HÆc propositio falsa est & absurda. Jam olim Philosophi observarunt, nullam in prima mentis operatione, quæ est simplicium apprehensio, posse esse falsitatem sed eam demum in judiciis locum habere. Si enim quis habeat confusam rei alicujus ideam, modo eam non referat ad rem extra se, neque affirmet, aliquid in re ipsa esse, quod ei respondeat, nulla in mente ejus erit falsitas. Demonstratio, quam adducit, imbecilla admodum est. Dicit, *falsitatem in absoluta privatione non esse consistere (mentes enim non corpora errare,*

re, nec falli dici) neque etiam in absoluta ignorantia, diversa enim esse ignorare & errare; hinc autem concludit, *in cognitionis privatione, quam rerum inadæquata cognitio, sive idea inadæquata & confusa involvunt, consistere.* Respondeo, falsitatem consistere in abusu voluntatis adeoque in privatione, quam præcedit privatio cognitionis; si ad istam privationem cognitionis non accederet judicium, falsitas plane non obtineret, etsi privatio cognitionis adsit: Formaliter ergo error in privatione rectitudinis judicii consistit, quod, cum illud debeat suspendi, exserat se, distincta perceptione non præcedente: Id tam clare demonstratum est à Cartesio in meditatione IV. ut mirandum sit, isti rei homines contradicere velle. De cætero fateor, si per *absolutam privationem* intelligat talem privationem, quæ non sit in mente, in tali absoluta privatione non consistere errorem, quia verum est, mentes, non corpora, dici errare vel falli, sed propterea negare nequit in ea consistere privatione, quam antea explicuimus, quando judicium formatur dum formari non debet, & per consequens nitens confusa perceptione, adeoque rectum dici nequit.

Scholium. Narrat hic, *quod in Scholio Prop. 17. hujus partis explicuerit, qua ratione error in cognitionis privatione consistat*; sed nos ibidem quoque in quo peccaverit, deteximus; hic exemplum addit. *Falluntur homines*, inquit, *quod se liberos esse putent, quæ opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii, & ignari causarum, à quibus determinantur. Hæc ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam.* Sed hæc gratis asseruntur & sine probatione, continentque cramben bis coctam, antea enim idem jam asseruerat, Appendice nempe ad Partem I. ubi etiam nos respondimus. Conscii sumus, nos volentes, & lubentes agere, dum agimus, etsi determinemur aliunde: agnoscimus enim nos determinari à Deo, agnoscimus etiam alias causas determinationis nostræ intervenire, quas sæpe ignoramus; at hæ determinationes non tollunt nostram voluntatem, & hæc est, quæ nos facit liberos; hæc est libertatis nostræ idea, quod agamus volentes & lubentes. Insurgit contra hæc: *Nam quod ajunt, humanas actiones à voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam.* Quî sic? *Quid enim voluntas sit, & quomodo moveat corpus, ignorant omnes; qui aliud jactant, animæ sedes & habitacula fingunt, vel risum, vel nauseam movere solent.*

solent. Hic duo confundit, quæ accurate erant distinguenda. Quid sit voluntas quilibet novit, per intimam conscientiam, qui habet. Spinoza non negat nos habere ideam vel intellectum. Quomodo hoc novit? An non per interiorem conscientiam? Sic equidem sentio. Similiter igitur novimus voluntatem. An non novimus nos facere quædam invitos, nos invitos percipere dolorem? An non è contrario novimus nos alia facere lubentes, ut ambulare, edere, bibere &c.? An ergo nullam inter eas actiones experimur differentiam? Quòd si igitur agnoscamus inter illa differentiam, quid obstabit, quo minus id, quod sic non inviti agimus, censeamur agere per voluntatem. Etsi autem quomodo ista voluntas moveat nostrum corpus, ignoremus, an propterea negabimus id fieri? An non experimur, dum corpus nostrum sanum est, ambulationem sequi nostram voluntatem, omnia membra nostra ad illam certa quadam ratione moveri? An novit Spinoza, quomodo ex Dei natura sequantur omnia, quæ fiunt in hoc mundo? An quia id non novit asserere non audet? An novit ille causas, à quibus determinantur hominum animæ? An novit modum determinationis? An novit modum, quo corpus agit in animam, res extensa in rem cogitantem? An propterea, quia hæc non novimus, sunt neganda? An non sæpe novimus rem talem esse etsi causas ignoremus? An non novimus cadaver humanum in agro jacens mortuum esse? An propterea novimus causas ejus mortis? Infinita talia obvia sunt. Animæ sedem non fingimus in cerebro, ubi est concursus omnium nervorum & spirituum, quorum interventu corpus moveri potest, sed certis argumentis probamus. Rideant qui volunt, nos multo majori jure ridebimus eorum sententiam, qui animam fingunt modum quendam divinæ substantiæ, qui ex Dei natura fluat, cum id ne verisimili quidem ulla ratione probent. Sed simili suum assertum illustrare conatur. *Sic cum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes à nobis distare imaginamur, qui error in hac sola imaginatione non consistit; sed in eo, quod dum ipsum sic imaginamur, veram ejus distantiam & hujus imaginationis causam ignoramus. Nam tametsi postea cognoscamus, eundem ultra 600. terræ diametros à nobis distare, ipsum nihilominus prope adesse imaginabimur; non enim solem adeo propinquum imaginamur, propterea quod veram ejus distantiam ignoramus; sed propterea, quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eodem*

 af-

afficitur. Quod simile quomodo rei præsenti possit applicari, equidem non video. Non enim potest dici, quod similiter imaginemur, nos esse liberos, sicut imaginamur, *cum solem intuemur*, *eum ducentos circiter pedes à nobis distare*. Quomodo enim hic locum haberet imaginatio, ubi nihil corporeum intuemur? Quod si imaginaremur, nos esse liberos, deberet dici, affectionem nostri corporis essentiam libertatis involvere, quatenus corpus à libertate afficitur, sicut hic dicitur, *affectionem nostri corporis essentiam solis involvere, quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur*, quod quomodo dici queat, intelligi non potest. Spinoza saltem istud simile debuisset ad rem præsentem applicare, siquidem censuit illud, ad suum scopum quicquam prodesse. Frustaneus ergo hic omnis in eo fuit labor. Sed in sequentibus videtur illud ulterius urgere, & omne id, in quo nos essentiam voluntatis constituimus, ad ideam referre; quod qua fecerit felicitate nos secuti ejus filum suo loco videbimus.

PROPOSITIO XXXVI.

Ideæ inadæquatæ & confusæ eadem necessitate consequuntur, ac adæquatæ, sive claræ ac distinctæ ideæ.

PEr necessitatem hic intelligit, quod ex essentia divina fluant necessario ideæ distinctæ in Deo & confusæ in mente nostra, quam considerat tanquam modum divinæ substantiæ. Sed id falsum esse jam aliquoties observavimus & in specie ad Prop. 20. II. unde & hanc Propositionem tanquam falsam repudiare nos oportet. Demonstratio auctoris nititur falsis fundamentis, quale est Prop 15, I. Coroll. Prop. 7. II. & Coroll. Prop. 6, II. & propterea subductis tibicinibus sponte sua concidit.

PROPOSITIO XXXVII.

Id, quod omnibus commune, (de his vide supra Lemma II.) *quodque æque in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.*

ADmittimus libenter hanc Propositionem, ut & Demonstrationem ejusdem, quamvis explicatione tantum videntur opus habe-

bere, & per se notum videatur esse, illud quod æque est in hoc ac in illo non posse hujus naturam constituere potius quam illius; unde sponte sequitur, *non posse illud ullius rei essentiam constituere.*

PROPOSITIO XXXVIII.

Illa, quæ omnibus communia, quæque æque in parte, ac in toto sunt non possunt concipi nisi adæquate.

PEr adæquate concipi procul dubio intelligit, ut antehac, distincte concipi, sed quæ sintilla, quæ omnibus sint communia, debebat hic explicuisse. Id quidem facit ad Prop. XL. sed non suo loco, & non ad Mathematicorum morem. Nec tamen id ita facit, ut satisfaciat menti, prout ibidem annotabimus. Demonstratione confunditur conceptus Dei cum conceptu, quem habet mens nostra atque iste mentis nostræ conceptus Deo adsignatur. Sic nititur ista demonstratio Coroll. Prop. 7. II. Prop. 12. & 13. II. item Corol. Prop. 11. II. quæ fundamenta falsa esse antea observavimus.

Corollarium non repudiamus. *Hinc sequitur, dari quasdam ideas, sive notiones omnibus hominibus communes;* quod etiam longe universalius existimamus, quam ab ipso explicatur. Nam in demonstratione hujus Corollarii tantum sumit illud de corporibus. *Nam* (per Lem. 2.) *omnia corpora in quibusdam conveniunt, quæ* (per Prop. præced.) *ab omnibus debent adæquate sive clare & distincte percipi.*

PROPOSITIO XXXIX.

Id, quod corpori humano & quibusdam corporibus externis, à quibus corpus humanum affici solet, quodque in cujuscunque horum parte æque ac in toto commune est, & proprium, ejus etiam idea erit in mente adæquata.

ETiam hæc Propositio dubia est & demonstratio eodem peccat vitio, quo peccavit præcedens, & nititur Coroll. Prop. 7. II. Prop. 13. II. & Coroll. Prop. 11. II. quæ plane falsa sunt fundamenta.

Corollarium. *Hinc sequitur, quod mens eò aptior est ad plura adæqua-*

te (dicatur distincte) *percipiendum, quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia*; de cujus obscuritate iterum habemus justam conquerendi causam.

PROPOSITIO XL.

Quæcunque ideæ in mente sequuntur ex ideis, quæ in ipsa sunt adæquatæ, etiam sunt adæquatæ.

UBi, si vox *adæquata* idem valeat, quod distinctæ, nihil in ista Propositione occurrit, cui non libenter subscribamus. Sed demonstratio eodem laborat vitio, quo priores, & nititur Coroll. Prop. 11, II. quod falsum esse ostendimus.

Adjungit huic Propositioni duo Scholia. In Scholio I. narrat primum, quod *è re foret explicare alias quorundam axiomatum sive notionum causas*, sed addit, *se alii i l dicasse tractatui; attamen, ne quid horum omittat, quod scitu necessarium sit, se causas breviter additurum, ex quibus termini*, Transcendentales *dicti, suam duxerunt originem, ut ens, res, aliquid.* Hæc ergo nunc consideremus. *Hi termini*, inquit, *ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri.* (Quid imago sit explicui in Schol. Prop. 17, hujus) *in se distincte simul formandi, qui si excedatur, hæ imagines confundi incipient, et si hic imaginum numerus quarum corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur. Cum hoc ita se habeat, patet ex Coroll. Prop. 17. & 18. hujus, quod mens humana tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines simul possunt formari. At, ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur, & quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo entis, rei* &c. At nimis universaliter hæc dicuntur, & suppositione hac nituntur, quasi nullas haberemus ideas nisi corporum; possumus aliâs hæc de imaginibus, quæ in cerebro formantur per imaginandi facultatem, admittere. Aliam adjungit rationem: *Potest hoc etiam ex eo deduci, quod imagines non semper æque vigeant, & ex aliis causis his analogis, quas hic explicare non est opus; nam ad nostrum, ad quem collimamus scopum, unam tantum sufficit considerare. Nam omnes huc redeunt, quod hi termini ideas significent summo gradu confusas.*

fusas. Verùm in eo errat Spinoza, quod omnis confusio à confusione imaginum, quæ sunt in cerebro, sit arcessenda, cùm queat confusio locum habere etiam in ideis de rebus spiritualibus, quando illæ inter se non satis distinguuntur, ut si quis mentibus creatis ea assignet, quæ solius sunt mentis increatæ & infinitæ Dei. Pergit : *Ex similibus deinde causis ortæ sunt notiones illæ, quas Universales vocant, ut homo, equus, canis &c. Videlicet, quia in corpore humano tot imagines ex. gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi, non quidem penitus; sed eousque tamen superent, ut singulorum parvas differentias, (videlicet unius cujusque colorem, magnitudinum &c.) eorumque determinatum numerum mens imaginari nequeat, & id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo corpus maxime scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit; atque hoc nomine hominis exprimit hocque de infinitis singularibus prædicat.* Homo ille tantum loquitur de imaginibus cerebri, iisque tribuit omnes istas notiones, sicque purum intellectum cum imaginandi facultate confundit. Ita ergo nihil intelligemus nisi imaginemur, idque clare & distincte, si imago corporea sit talis, confuse vero si imago cerebri sit confusa. Ergo & Deum, & mentes, & cogitationem & omnia imaginari debemus, si velimus intelligere, quæ est summa confusio. Mens dicitur ipsi *distincte imaginari ea tantum, in quibus omnes imagines cerebri conveniunt*, & tamen anteà dixit, *mentem omnia corpora confuse & sine ulla distinctione imaginari, & quasi sub uno attributo comprehendere, nempe sub attributo entis, rei &c.* Ergo ea non distincte imaginatur, in quibus omnes imagines cerebri conveniunt. Quomodo vero conveniunt. Quomodo vero convenientiæ istæ intelliguntur & similitudines? an non hoc est puri intellectus opus? quomodo res intellectuales intelligemus, de quibus imaginatio nullas habet imagines cerebri corporeas? Multa sunt alia objecta mere incorporea, quæ non possunt per imaginationem, sed per solum intellectum concipi, unde nec potest per imaginationem formari eorum conceptus Universalis, quod etiam videtur ipse in Scholio II. velle agnoscere.

Scholium II. *Ex omnibus supra dictis clare apparet, nos multa percipere, & notiones universales formare I. ex singularibus, nobis per sensus mutilate confuse & sine ordine ad intellectum repræsentatis* (vide Coroll. Prop. 29. hujus) *& ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi.* II. *Ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam*

verbis rerum recordemur, & earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur. (Vid. Schol. Prop. 18. hujus) *utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generi opinionem, vel imaginationem in posterum vocabo.* III. *Denique ex eo, quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adæquatas habemus*; (vide Coroll. Prop. 38. & 39. cum ejus Coroll. & Prop. 40. hujus) *atque hunc Rationem & secundi generis cognitionem vocabo. Præter hæc duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adæquata idea essentiæ formalis quorundam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem essentiæ rerum. Hæc omnia unius rei exemplo explicabo. Dantur ex. gr. tres numeri, ad quartum obtinendum, qui sit ad tertium ut secundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium ducere, & productum per primum dividere; quia scilicet ea, quæ à magistro absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni, vel quia id sæpe in numeris simplicissimis sunt experti, vel ex vi demonstrationis Prop. 19. lib. 7. Euclid. nempe ex communi proprietate proportionalium. At in numeris simplicissimis nihil horum opus est. Ex. gr. datis numeris 1. 2. 3. nemo non videt, quartum numerum proportionalem esse 6. atque hoc multo clarius, quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus.* Hæc omnia volui describere quia Auctor in sequentibus ad ista respicit, uti mox patebit. Ex quibus etiam deprehendi poterit, quo sensu *ab adæquata*, hoc est distincta, *idea essentiæ formalis quorundam Dei attributorum* velit procedi *ad adæquatam cognitionem essentiæ rerum*, nimirum, quatenus res considerat tanquam quosdam modos attributorum Dei vel ejusdem essentiæ; quod nulla ratione propter sæpius dicta & imposterum adhuc dicenda possumus admittere; patebit id inprimis ex Scholio Prop. 47. ubi inquit: *Cum autem omnia in Deo sint & per Deum concipiuntur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quæ adæquate cognoscamus.*

PROPOSITIO XLI.

Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem & tertii necessario vera.

HAnc propositionem pro falsa habemus, quoniam aliam in superioribus ostendimus falsitatis causam, voluntatis illum abusum, quando

quando judicare volumus de iis; quæ clare & distincte non percepimus: Videantur annotationes nostræ ad Prop. 35. Nec demonstrata est ab illo ista propositio; nititur enim Prop. 15. quam ut falsam rejecimus.

PROPOSITIO XLII.

Secundi & tertii, & non primi generis cognitio docet nos verum à falso distinguere.

HUic propositioni nemo jure potest contradicere: Primi enim generis cognitio est obscura & confusa, altera est clara & distincta, quamvis id non conveniat cum aliis hypothesibus Spinozæ, uti antea observavimus. Rite etiam demonstrata illa fuit, hunc in modum: *Qui enim inter verum & falsum scit distinguere, debet adæquatam veri & falsi habere ideam, hoc est* (per 2 Schol. Prop. 40. hujus) *verum & falsum secundo aut tertio cognitionis genere cognoscere.*

PROPOSITIO XLIII.

Qui veram habet ideam simul scit, se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare.

ASsentimur huic propositioni tanquam per se notæ, ut non egeat Demonstratione; & quæ adducitur à Spinoza debet haberi pro erronea. Nititur enim corollario Prop. 11. II. & 20. II. quæ falsitatis sunt convictæ.

In Scholio, quod subnectit, provocat primum ad Scholium Prop. 21. II. de quo nos suo loco egimus. Porro notat, *præcedentem propositionem satis per se esse manifestam. Nam nemo*, inquit, *qui veram habet ideam ignorat, veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturæ in tabula, & non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; & quæso, quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde, quid idea vera clarius & certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam & tenebras mani-*

manifestat, sic veritas norma sui & falsi est. Quæ omnia talia sunt, ut nemo cum ratione iis contradicere queat, quamvis revera in antecedentibus ipse Spinoza iis contradixerit, quando imagines cerebri, quæ quid mutum sunt instar picturæ in tabula, cum ideis confudit. In reliquis, quæ in hoc Scholio recenset, vera sunt mixta falsis, de quorum distinctione facile potest judicari ex dictis. Differentia inter falsam & veram ideam supponitur ex Prop. 35. II. assignata, quam nos falsitatis nota signavimus, & corollarium Prop. 11. II. urgetur, quod à nobis rejectum fuit.

PROPOSITIO XLIV.

De naturâ rationis non est res, ut contingentes, sed ut necessarias contemplari.

SEnsus hujus propositionis videtur idem esse, qui est aliorum Philosophorum dicentium, *rerum essentias esse æternas*, vel similia, adeoque facile potest admitti, cum per se hæc videntur esse nota. Demonstratio quoque recte procedit, nitens Prop. 41. II. Ax. 6. I. & Prop. 29. I. Nescio tamen, an sub illis verbis non aliud quid occultetur, quam quod prima fronte videntur præ se ferre. Hactenus sane omnes res debent ut contingentes spectari, quatenus in ipsarum natura nulla necessitas ad existendum involvitur, sicque omnes differunt à Deo, cujus solius natura talis est, ut in eâ existentia involvatur, & per consequens necessario existat. Si Spinoza hanc propositionem ita intelligat, ut velit, omnes res necessario fluere ex natura Dei, uti alias solet loqui, fateor, me istam propositionem non admittere, imo pro falsissima habere. Demonstratio, quam adhibet, ad priorem sensum verum videtur deducere, sed corollaria, quæ inde elicit, posteriorem sensum supponere videntur. Sed forte sequentes propositiones animum hujus Auctoris melius denudabunt, prout quoque id in antecedentibus fuimus experti. Et revera postea hic sorex proprio suo se prodidit indicio, & cuilibet conferenti demonstrationem Prop. 29. V. cum hac propositione & corollario facile apparebit, hoc sensu, quem subodorabar, & propositionem hanc & corollaria adjecta protulisse.

Corollarium I. est, *hinc sequitur, à sola imaginatione pendere, quod res*

res tam respectu præteriti, quàm futuri ut contingentes contemplemur. Hoc nimis universale videtur, atque ita ulterius extendi quam rerum natura permittit, aut supponere, omnes res esse imaginabiles, quod sane est confundere res corporeas & incorporeas inter se invicem ineptissima confusione. Mentes sane nostræ nequeunt per imaginationem concipi, cum totæ sint spirituales, earumque essentia in cogitatione plane consistat: non ergo potest ab imaginatione pendere, quod mentem Petri vel meam respectu præteriti & futuri ut contingentem contempler, nisi id intelligam tantummodo de ipso tempore, quatenus tali, quòd fateor me per imaginationem concipere posse; quod si igitur corollarium istud de tempore voluit intelligere & hinc ejus sensum voluit esse, quod imaginatione nostra versemur circa tempus & ejus differentias, atque adeo, dum res ad illas temporis differentias referimus, nos illam relationem non posse nisi ope imaginationis concipere, quatenus tempus alterum relationis extremum non nisi imaginatione potest concipi, posset id admitti. Sed quid sibi velit hoc corollario ulterius patebit ex scholio, in quo corollarii explicationem instituit. Provocat ad Prop. XVII. hujus cum corollario, ubi tamen minus reperitur, quàm hîc se ostendisse dicit. Ex iis patet quidem, *posse mentem humanam corpora externa, à quibus corpus humanum semel affectum fuit contemplari ut præsentia, etsi non existant nec præsentia sint*, sed inde non patet, quod hic dicit Spinoza, *mentem, quamvis res non existant, eas tamen* SEMPER *ut sibi præsentes imaginari, nisi causæ occurrant, quæ earum præsentem existentiam secludant.* Prop. 18. habet hoc, quod hîc dicit. Quâ ratione tandem tempus imaginemur non malè declarat, quibus propterea nos refragari nolumus.

Corollarium II. *De natura rationis est res sub quâdam æternitatis specie percipere.* Hoc illud est, quod ad propositionem ipsam observavimus, exprimi per receptum inter omnes axioma: *Rerum essentias esse æternas* demonstrationem vero, qua confunditur æterna Dei necessitas cum æternitate rerum propter Prop. 16. I. quam falsam ostendimus, & cui ex parte hæc demonstratio nititur, meritò rejicimus.

PROPOSITIO XLV.

Unaquæque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei æternam & infinitam essentiam necessariò involvit.

HÆc propositio merito tanquam falsa est repudianda, cùm involvat confusionem, huic Auctori consuetam, inter essentiam Dei & essentiam non tantùm creaturarum spiritualium sive cogitantium, sed etiam corporearum. Id quod apparet quoque ex demonstratione ficulnea, quæ nititur coroll. Prop. 8. II. Prop. 15. I. Prop. 6. II. & Def. 6. I. quæ omnia suis locis refutavimus.

In scholio observat, *se per existentiam hic non intelligere durationem, hoc est, existentiam, quatenus abstractè concipitur, & tanquàm quædam quantitatis species*, quam explicationem admittimus. Sed quod dicit, se *loqui de ipsa natura existentiæ, quæ rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex æterna necessitate Dei naturæ infinita infinitis modis sequuntur* juxta Prop. 16. I. concipit talem rerum existentiam, quæ merum est inanis cerebri figmentum, cùm Principium illud Prop. 16. I. positum longe sit falsissimum.

PROPOSITIO XLVI.

Cognitio æterna & infinitæ essentiæ Dei, quam unaquæque idea involvit, est adæquata & perfecta.

SUpponit hæc Propositio, *unamquamque ideam involvere cognitionem æternæ & infinitæ essentiæ Dei*, quod nititur illa confusione essentiæ divinæ cum essentia rerum sæpius à nobis reprehensa, quamvis aliàs non negemus ideam cujuslibet rei nos adducere ad cognitionem Dei tanquam ejus causam, cùm res quælibet non possit aliter concipi, quam ut dependens à Prima omnium rerum causa, quæ est Deus. Sed hinc non consequimur nisi imperfectam quandam cognitionem æternæ & infinitæ essentiæ Dei, eamque generalem, adeoque non satis distinctam, quam ille more suo *adæquatam* appellat.

De-

Demonstratio nititur propositione præcedenti, quæ jam de falsitate est convicta.

PROPOSITIO XLVII.

Mens humana adæquatam habet cognitionem æternæ & infinitæ essentiæ Dei.

EX scholio Prop. 36. IV. putat, eum hac propositione intelligere, *quod ad mentis humanæ essentiam pertineat habere adæquatam cognitionem Dei infinitæ & æternæ essentiæ*, id quod falsum plane est, cùm multæ sint humanæ mentes, quæ non habeant ullam actualem cognitionem Dei infinitæ & æternæ essentiæ, paucissimæ, quæ habeant talem cognitionem Dei infinitæ & æternæ essentiæ, qualem habet Spinoza cum suis.

Demonstratio nititur fundamentis plane erroneis, quem in censum referenda est Prop. 22 & 23. II. ut & Propositiones præcedentes 45, & 46.

In Scholio rectè observat, *Dei infinitam essentiam ejusque æternitatem omnibus esse notam*, quod tamen non intelligendum est eo modo, quo vult ipse scilicet, quod ea involvatur in ipsis rebus, tanquam in suis modis, qua ratione ille res extra Deum solet concipere. Verum est, *nos ex cognitione Dei plurima posse deducere, quæ distinctè cognoscamus de rebus*, eo modo, quo id factum est à Cartesio ostendente, veracitatem Dei esse fundamentum, quare in clara & distincta cognitione rerum non fallamur; item, quatenus idem demonstravit, omnia à Dei voluntate, omnes rerum essentias, omne bonum, omne verum, quod scilicet est in creaturis, dependere; quatenus idem quoque regulas motûs ex Dei constantia & immutabilitate derivavit & deduxit; sed propterea tamen non possumus admittere quod hic dicit, *nos ex cognitione Dei plurima posse deducere, quæ adæquatè* hoc est distinctè *cognoscamus* eò *quòd omnia in Deo sint & per Deum concipiantur*: Ille enim omnia in Deo esse putat tanquam modos essentiæ divinæ, sicque per Deum vult ùt concipiantur, quatenus nequeunt concipi sine substantia ejus, cujus sunt modi, quod apprime falsum. Reliqua, quæ in hoc Scholio sequuntur, rectius se habent. Dicit: *Quod homines non æque claram Dei, ac notionum communium habeant co-*

gnitionem, inde fieri, quod Deum imaginari nequeant, ut corpora, & quod nomen Deus *junxerunt imaginibus rerum, quas videre solent, quod homines vix vitare possunt, quia continuo à corporibus externis afficiuntur.* Quibus verbis pro errore habet, quod homines nomen *Deus* jungant imaginibus rerum corporearum; dicit, *id homines vix vitare posse*, sed propterea non negat absolute, id posse vitari. Si ergo id potest vitari & debet quoque, cum sit erroneum, quare ergo ipsemet non meliorem quoque format Dei conceptum, confundens eum cum Mundo, tribuens ei æque extensionem ac cogitationem, corpora considerans tanquam Dei modos, adeoque ut pertinentes ad ipsum Deum? Quæ conclusionis loco adjicit notatu sunt digna & verissima. *Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Cùm enim aliquis ait, lineas, quæ ex centro circuli ad ejusdem circumferentiam ducuntur, esse inæquales, ille sane aliud, tum saltem per circulum intelligit, quàm Mathematici. Sic cum homines in calculo errant alios numeros in mente, alios in charta habent: Quare si ipsorum mentem spectes non errant sane; videntur tamen errare quia ipsos in mente putamus habere numeros, qui sunt in charta: Si hoc non esset, nihil eosdem errare crederemus; ut non credidi quendam errare, quem nuper audivi clamantem, suum atrium volasse in gallinam vicini, quia scilicet ipsius mens satis perspecta mihi videbatur. Atque hinc pleraque oriuntur controversiæ nempe, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam revera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem, vel diversa cogitant, ita ut, quos in alio errores, & absurda, esse putant, non sint.*

PROPOSITIO XLVIII.

In mente nulla est absoluta sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur à causa, quæ etiam ab alia determinata est, & hæc iterum ab alia, & sic in infinitum.

DUæ hujus Propositionis sunt partes, quarum utraque est falsa. Prima negat libertatem voluntatis, de qua jam egimus primùm ad Defin. 7. Partis I. dein ad Appendicem Partis I. postea ad Scholium Prop. 17. II. & tandem ad Scholium Prop. 35. II. quibus in locis libertatem voluntatis asseruimus, explicuimus & contra objectiones

ctiones Auctoris defendimus; Altera pars Propositionis infinitum causarum ordinem introducit à nulla prima dependentem, quod jam in superioribus refutavimus. Demonstratio nihil minus quam hoc evincit. Nititur Prop. 11. II. Coroll. 2. Prop. 17. I. Prop. 28. I. quæ omnia falsa sunt fundamenta.

In Scholio dicit, *eodem modo demonstrari, in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi &c.* unde nos colligimus, nihil plane horum ab ipso esse demonstratum: demonstratio enim, quam pro priori adduxit, vana fuit; sic ergo nec hoc nisi vano & inani ratiocinio probari poterit. Hinc jam vult sequi, *has facultates nihil esse præter entia Metaphysica sive universalia*; ita absurda absurdis superstruit, quæ cadunt omnia subruto fundamento. Quomodo hoc intelligat, melius apparet ex Demonstratione Prop. 49. *In mente tantum dicit esse singulares volitiones, hanc & illam affirmationem. & hanc & illam negationem.* Ergo existimat, in mente nullam esse facultatem. Equidem fateor, facultatem non esse quid distinctum re ab actu, interea puto, distingui posse & debere tanquam modum cogitandi adeoque ratione. Mens enim, dum hoc affirmat, non repugnat ei absolute, quò minus posset hoc ipsum negare, quod videmus sæpe ab eadem mente antehac factum & ab aliis mentibus adhuc fieri. Vide & repete illa quæ ad Defin. VII. P. I. supra observavimus. Subjungit, quid hic intelligat per voluntatem scilicet, *affirmandi & negandi facultatem non autem cupiditatem*; illam ulterius explicat dicens, *se intelligere facultatem qua mens, quid verum, quidve falsum sit affirmat vel negat, & non cupiditatem, qua mens res appetit, vel aversatur.* Largiamur ipsi hanc distinctionem, quid inde? an propterea facultas affirmandi & negandi non distinguitur à facultate percipiendi sive intelligendi? An mens non habet aliam formam quando negat, aliam quando affirmat, aliam quando solummodo intelligit & percipit, nihil judicans, quod fieri potest vel dubitando, vel ad aliam rem celeritate cogitandi transeundo? Vix videtur id cum ratione negari posse. Putat tamen, se *demonstrasse, has facultates esse notiones universales*, & tantum nunc inquirendum, *an ipsæ volitiones aliquid sint præter ipsas rerum ideas.* Quia scilicet id deduxit ex Prop. 48. quam falsam ostendimus; inquisitionem instituit Prop. 49. sequenti, ubi illam examinabimus; hîc tantum adhuc annotat, se agere de ideis sive mentis conceptibus, non de imaginibus, quales in fundo oculi vel cerebro formantur.

PROPOSITIO XLIX.

In mente nulla datur volitio, affirmatio & negatio præter illam; quam idea, quatenus idea est, involvit.

IN hac propositione ambiguitas hæret, poteſtque illa ſano ſenſu concedi. Dum quis habet ideam alicujus rei, qualiſcunque illa fuerit, opus eſt ut aliquid de illa re percipiat, v. gr. qui habet ideam centauri, percipit à parte ſuperiori hominem, à parte inferiori equum; hoc, quod ſic percipit de centauro, eo ipſo de eo affirmat, dicitque in mente ſua, centaurum eſſe à parte ſuperiori hominem à parte inferiori equum. Sic affirmationem eſſe in idea, quatenus idea eſt, facile concedimus. Dicat nunc aliquis centaurum exiſtere, dicat alter centaurum non exiſtere, ego vero nihil de eo determinem; negari ſane non poteſt, alium eſſe cogitationis formam, qua nihil determinatur de centauri exiſtentia, nihil quoque cogitetur de illa exiſtentia, aliam qua ea affirmatur, aliam qua negatur: Quid nunc eſt difficultatis, ſi ad has mentis functiones revera inter ſe invicem diſtinctas utar vocibus diſtinctis, dicamque, eum, qui habet ideam centauri neque cogitat de ejus exiſtentia, habere *nudam* ejus *ideam*; qui nihil de exiſtentia iſta determinat, quamvis de ea cogitet *dubitare* de illa; qui dicit, centaurum exiſtere, *affirmare*; qui dicit centaurum non exiſtere, *negare*. Et ſane ex illis, quæ Spinoza habet in Tract. de intellectus Emendatione, aliiſque conſtare poteſt, ne quidem ab ipſo hæc potuiſſe negari. pag. 371. Inquit, *ſe fingere*, *Petrum ire domum.* Ponamus nunc, alium fingere, *Petrum ire domum*, an non potuit Spinoza audire hoc dicentem, & non cogitare an hoc ſit verum nec ne? An non potuit cogitare de eo, & nihil determinare. an verum ſit Petrum ire domum? An non potuit ita de eo cogitare ut aſſentiretur dicenti, vel ut diſſentiret? An non in priori caſu debebit dici *nudam habuiſſe* ejus rei *ideam?* In ſecundo caſu *dubitaſſe*, in tertio *affirmaviſſe*, in quarto *negaviſſe?* Quantum jam ad negationem attinet eam non poteſt idea, quatenus idea eſt, involvere, ſi una & ſola conſideretur, ſed ſi duæ diverſæ ideæ inter ſe invicem comparentur, poteſt ſuo ſenſu dici, quod una idea involvat negationem alterius. Ita v. gr. idea Trianguli involvit negationem quadrati,

drati, quatenus is, qui affirmat, triangulum esse figuram tres complectentem angulos, negat esse figuram complectentem angulos quatuor, semper tamen eo modo, quo antea, potest idea nuda à dubitatione, negatione & affirmatione distingui. Distinguendum autem porro est inter id, quod exprimit rei essentiam, cujus ideam habemus, & id quod aliquam rei exprimit proprietatem. Id quod exprimit rei essentiam ita involvit idea rei, ut omnino id affirmet, uti, Triangulum est figura tres complectens angulos; sed quod exprimit rei proprietatem, id ita tantum involvit idea rei, ut dum exprimit rei essentiam suppeditet sufficiens fundamentum id eliciendi. Hoc tantum probat demonstratio Spinozæ. Sic recte quidem dicitur, trianguli ideam in volvere hanc affirmationem, quod *tres ejus anguli æquentur duobus rectis*, quatenus sufficiens suppeditat fundamentum, ex quo possit concludi, in triangulo quolibet 3. angulos esse æquales duobus rectis; sed propterea hæc affirmatio & negatio non potest dici formaliter cum idea ipsa convenire, vel non distingui mentis actum, quo idea formatur, ab illo mentis actu, quo aliquid affirmatur & negatur. Sic idea anguli contactus involvit, illum esse minorem omni angulo rectilineo, uti demonstratum est Prop. XVI. Euclidis Lib. III. sed non tamen propterea id affirmavit Peletarius, qui cum Clavio hâc de re contendit. Ita idea corporis involvit ejus divisibilitatem in infinitum, sunt tamen, qui eam non affirmant, sed negant hanc ipsam proprietatem, & ita de infinitis aliis.

Corollarium hinc deducit: *Voluntas & intellectus unum & idem sunt*; quod potest duplici sensu accipi, vel ita, ut significet, voluntatem & intellectum realiter non differre, cum sint attributa ejusdem mentio, quod libenter concedimus; sed hoc sensu non id accipitur, verum hoc alio, quod voluntas & intellectus ne quidem formaliter differant, quodque intellectus non possit esse sine voluntate; quo sensu ego illud pro falso rejicio, potestque id satis cognosci ex antea dictis. Demonstratio sponte sua cadit, quia nititur Prop. 48. & ejusdem Schol. & propositionibus præcedentibus, quas nos falsitatis arguimus. Pergamus tantùm ad Scholium, quod huic propositioni annectit. In eo post repetitionem eorum, quæ in præcedentibus tractavit, primum ostendit, *hominem qui falsis adhæret, non posse dici certum, quoniam per certitudinem quid positivum intelligimus, non vero du-*

dubitationis privationem, & provocat ad Prop. 43. hujus cum ejusdem Scholio. Sed Propos. 43. tantum dicit, quod is, *qui veram habet ideam simul sciat, se veram habere ideam, nec de rei veritate possit dubitare*; unde non sequitur, eum, qui habet ideam confusam, non posse habere assensum de re non clare & distincte percepta, eique assensui firmiter adhærere, contrarium enim testatur experientia. Vox vero *certum* vel *certitudo* ex communi usu videtur ferre, ut etiam iis tribuatur, qui pro sententia aliqua, quamvis falsa, tanquam pro aris & focis pugnant; unde est, quod ad hanc difficultatem solvendam soleat distingui inter certitudinem *formalem* & *adhæsivam*, idque ita, ut per *formalem* certitudinem intelligatur ille animi assensus, qui firmis stabilitus est fundamentis, & qui nititur clara & distincta perceptione, sive, ut cum Spinoza loquar, qui nititur vera idea; & per certitudinem *adhæsivam* ille assensus, quo firmiter animus adhæret objecto alicui, de quo tamen tantum confusam habet cognitionem: Sed sic quæstio superesset tantum de nomine.

Deinde vult distingui *inter ideam, sive mentis conceptum, & inter imagines rerum, quas imaginamur, & inter verba, quibus res significamus*, in quo facile inter nos conveniet. Porro dicit, *eos, qui ideas veluti picturas in tabula mutas adspiciunt, hoc præjudicio præoccupatos non videre, ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere*; qua de re jam diximus in antecedentibus, ostendentes quo sensu possit dici, ideam involvere affirmationem aut negationem. Ego igitur omnino puto, distinguendas esse imagines rerum corporearum, quæ in fundo oculi vel in medio cerebro formantur, ab ideis, quæ in mente sunt, quæ plane incorporeæ sunt, ac nihil aliud quam repræsentamina rerum, & animi nostri conceptus, quos de rebus habemus, quæ propterea mutæ dici nequeunt; sed tamen propterea non video, *ideam quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere*, eo sensu, ac si necessario & semper in actu mentis illius, qui habet ideam, dum illam habet, debeat adesse affirmatio aut negatio, prout vidimus ad Propos. præced. 49. Quantum attinet ad eos, *qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit* (intellige id hoc sensu, quo admisi superius) concedo, eos putare, *se posse contra id, quod sentiunt velle, quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant*, quia tales, quod est in verbis, transferunt ad voluntatem sive mentem; libenter quoque admitto, quod *idea*

idea sit modus cogitandi, inde concludendum sentio, non debere ipsam mentem humanam pro modo Dei haberi, contra quàm ille sentit, prout etiam superius observatum fuit.

His sic præmissis accingit se ad solvendas, quas vocat, objectiones contra suam doctrinam, qua volitionem omnem sive Liberum Arbitrium, quod sit distinctum à mentis idea, plane evertere conatur. Objectio prima inde desumitur, quòd voluntas latius se extendat, quàm intellectus, quia experimur, nos non majore assentiendi, sive affirmandi & negandi facultate indigere ad assentiendum infinitis aliis rebus, quas non percipimus, quàm jam habemus, quamvis indigemus majori facultate intelligendi; distingui ergo voluntatem ab intellectu, quod finitus hic sit, illa autem infinita; hanc objectionem proponit p. 88. Videamus responsionem, quæ occurrit p. 89. Dicit, *se concedere, voluntatem latius se extendere, quàm intellectum, si per intellectum claras tantummodo & distinctas ideas intelligimus, sed negare, voluntatem latius se extendere, quàm perceptiones sive concipiendi facultatem; nec sane videre, cur facultas volendi potius dicenda sit infinita, quam sentiendi facultas; sicut enim infinita (unum tamen post aliud; nam infinita simul affirmare non possumus) eadem volendi facultate possumus affirmare, sic etiam infinita corpora (unum nempe post aliud) eadem sentiendi facultate possumus sentire, sive percipere.* Ad quæ respondeo, me hìc quod concedit accipere, *voluntatem* nempe *se latius exendere quàm claras & distinctas ideas*, quibus Prop. 35. II. opponit *ideas mutilatas & confusas*: at qui habet ideas mutilatas & confusas non potest dici rem intelligere. In ideis confusis est aliquid clarum, sed quod non est separatum ab altero, quod clarum non est. Quod clarum est hoc solum intelligitur, sed alterum eo ipso, quo tale non est, non intelligitur. Est ergo idea confusa ea, in qua aliquid intelligitur, aliquid verò non intelligitur, & tamen de utroque & de eo, quod intelligitur, & quod non intelligitur, judicatur: v. gr. intelligitur vinum esse in poculo, sed non intelligitur venenum commixtum, judicatur tamen poculum qualecunque est, esse exhauriendum. Idea ergo confusa, quatenus confusa est non intelligitur, & ideæ nomen accipit ratione ejus *clari*, quod in ipsa est, non ratione, alterius quod cum ea conjungitur, quod non intelligitur. An enim diceret Spinoza, eum *mentem* intelligere, qui illam concipit tanquam aliquid subtile & tenue per corporis nostri membra diffusum, atque inde judicat, men-

tem se contrahere & recipere ad reliqua membra rescisso pede, vel mentis quandam partem mutilari mutilato pede, sicque mentem dividi? An qui statuit dari posse vacuum extensum sine corpore potest dici naturam corporis intelligere? An naturam Dei intellexerunt gentiles, qui plures Deos esse opinati sunt? An non istorum omnium voluntas sive judicium sese extendit ulterius quam intellectus? An non pro communi notione fere est habendum, *quod erremus, quando judicare volumus, dum res non intelligimus*, in quo supponitur voluntatem sese extendere ultra intellectum, adeoque se latius extendere voluntatem quàm se extendit intellectus? An non solemus dicere errantibus, eos rem non intelligere? Quid hic est in quo possit contradici. Cæterum omnem absurditatem superat, quod negat, volendi facultatem potius posse dici infinitam, quàm facultatem sentiendi: nihil enim est, quod homo non possit velle, cujus rei exempla sunt ubique obvia, cum tamen multa sint, quæ nequeat intelligere, multò plura quæ nequeat sentire: Fuerunt homines qui voluerunt esse dii, qui ausi sunt bellum Deo inferre, qui volunt Deum non esse: An horum omnium quisquam censendus est istud objectum intellexisse? An ergo eorum voluntas non se extendit latius, quam eorum intellectus? An non homo potest velle multa, quæ nunquam sensit, nunquam sensurus est, quæ sentiri non possunt? An non infinita vult, hoc est affirmat eorum, quæ spectant puram Mathesin, an non multa, quæ in Algebra docentur? An hæc potest dici percipere posse facultate ulla sentiendi? An homo non vult virtutes, prudentiam, amorem Dei &c. quæ nullis sensibus unquam potest percipere? An non ergo manifestum est, facultatem volendi potius dicendam esse infinitam, quam facultatem sentiendi? Sed format sibi Spinoza instantias iisque satisfacere conatur Inst. 1. est, *quod si dicant, infinita dari, quæ percipere non possumus*. Responsio sequitur: *regero, nos ea ipsa nulla cogitatione & consequenter, nulla volendi facultate posse assequi*. At nos contrarium ejus jam ostendimus: percipere non possumus plures Deos, an propterea tamen non sunt crediti? An non creduntur adhuc? quot quæso sunt errores in communi vita? an non in illis omnibus judicat homo de non perceptis? An qui merces emit corruptas eas intellexit tales, an non tamen voluit? an qui venenatum poculum ebibit non voluit illud? an tamen venenatum intellexit? Inst. 2. est, *At dicunt, si Deus vellet efficere, ut ea etiam perciperemus, majorem quidem*

dem facultatem percipiendi deberet nobis dare, sed non majorem, quàm dedit volendi facultatem. Responsio ejus est: *quod idem est, ac si dicerent, quod si Deus velit efficere, ut infinita alia entia intelligeremus, necesse quidem esset, ut nobis daret majorem intellectum, sed non universaliorem entis ideam, quam dedit, ad eadem infinita entia amplectendum; Ostendimus enim voluntatem ens esse universale, sive ideam, qua omnes singulares volitiones, hoc est, id, quod in omnibus commune est, explicamus. Cùm itaque banc omnium volitionum communem, sive universalem ideam facultatem esse credant, minime mirum, si banc facultatem ultra limites intellectus in infinitum se extendere dicant. Universale enim aeque de uno, ac de pluribus, ac de infinitis individuis dicitur.* Sed quod de universalitate voluntatis hìc oggerit ejus fundamenta & nervi jam elisi sunt ad Prop. 48. II. Voluntas item intellectus meæ v. gr. mentis, nihil est aliud, quam mea mens diversimode denominata, prout respicitur ad actum aliquem ejus intelligendi vel ad actum aliquem volendi. Hæc *mea mens* est res quædam singularis, sic etiam voluntas mea, meus intellectus, quæ nihil aliud sunt, quam *mea mens*, sunt res eadem singularis. Meus intellectus tamen valde finitus est, cum pauca admodum sint, quæ intelligo, si comparatio instituatur cum illis omnibus, quæ non intelligo; in quorum censum referenda sunt omnia ea, de quibus habeo ideas tantum confusas juxta dicta superius; adeoque mea mens, prout tanquam intelligens sive tanquam intellectus concipitur, valde est finita; sed mea voluntas, adeoque mea mens, quatenus spectatur ut volens, procul dubio juxta dicta se extendere quoque potest ad infinita, quæ intellectui non obversantur, adeoque latior est intellectu. Est tamen manetque mea mens, sive intelligat sive velit, non ens aliquod universale, sed singulare plane, eo ipso quòd mea est, manetque.

Objectionem secundam sic proponit p. 88 & 89. *quod nostrum judicium possumus suspendere, ne rebus quas percipimus assentiamur, teste experientia; quod hinc etiam confirmatur, quod nemo dicitur decipi, quatenus aliquid percipit, sed tantum quatenus assentitur aut dissentit: ex. gr. qui equum alatum fingit, non ideò concedit, dari equum alatum, hoc est, non ideo decipitur, nisi simul concedat, dari equum alatum, nihil igitur clarius videtur docere experientia, quam quod voluntas, sive facultas assentiendi libera sit, & à facultate intelligendi diversa;* sed in hac objectione proponenda non satis sincere agit: Nos enim non dicimus,

nos posse judicium nostrum suspendere, tunc, quando rem aliquam percipimus clare & distincte, sive, quando intelligimus, (hæc enim duo nobis sunt eadem); sed dicimus, nos id posse, quando non intelligimus, sive, quando rem clare & distincte non percipimus. Expresse Cartesius docet; quod quando clara lux est in intellectu, non possit non magna esse propensio in voluntate, quomodo ergo posset dicere, nos posse nostrum judicium suspendere, ne rebus, quas percipimus, assentiamur? Sed hoc nos docemus cum Cartesio; nos posse judicium nostrum suspendere, quando res non percipimus, idque testari dicimus experientiam, quod satis ex IV. Meditatione Cartesii patet his inter alia verbis: *Suppono, nullam adhuc meo intellectui rationem occurrere, qua mihi unum magis quam aliud persuadeat, certe ex hoc ipso sum indifferens ad utrumlibet affirmandum vel negandum, vel etiam ad nihil de ea re judicandum.* Nostrum argumentum totum huc redit, quod nemo decipiatur, quando rem non satis clare percipit, sed quando de re illa, quam non recte intelligit, vult judicare, dum eam nondum clare intelligit. Ita exemplum de equo alato huc sic potest applicari, quod is, qui equum alatum concipit, sive, qui ideam format equi alati, recte quidem statuat, illum conceptum nullam implicare contradictionem, sed possit judicium suspendere de existentia equi alati, quamdiu non clare percipit equum alatum existere. Sic nunc videamus, quid ad illam objectionem, quam pro lubitu formavit, reponat. Respondet p. 90. *negando, nos liberam habere potestatem judicium suspendendi. Nam cum dicimus, aliquem judicium suspendere, nihil aliud dicimus, quam quod videt, se rem non adaquate percipere. Est igitur judicii suspensio revera perceptio, & non libera voluntas.* Sed id sic non evincit. Quando conscii sumus claræ alicujus & distinctæ perceptionis, ea luce suâ ita irradiat & abripit mentem, ut non possit non sequi judicium : Sed alia ratio est perceptionis *non distincta*, quam ille dicit *non adaquatam*, quæ mentem non adeo afficit, nisi conjunctum habeat vehementem aliquem affectum, ut sequatur judicium. Ejus quidem tanquam perceptionis mens semper est conscia, sed non tanquam perceptionis confusæ, tenebræ non cognoscuntur nisi ex luce vel antecedente vel subsequente. Hæc lux quando supervenit menti, tum demum mens fit conscia hujus suæ confusæ ideæ, quæ ei obversatur, eamque ut talem cognoscit, atque sic potest dici dividere, quod *rem confuse*, sive, prout ille loqui-
tur

tur, non adæquate, *percipiat*? Quid ergo eſt illud videre? Et quomodo videt mens, quod *non adæquate*, h. e. non diſtinctè *percipiat?* Hoc videt, dum attendit ad aliquam claram perceptionem, eamque comparat cum præſente confuſa: illa eſt quaſi lux quædam afferens etiam lucem perceptioni non diſtinctæ, ſaltem ut cognoſcatur, quod non ſit diſtincta. Sed propterea ipſum illud *videre*, *quod rem non adæquate* h. e. non diſtinctè, *percipiamus*, non eſt *ſuſpenſio judicii*: Poſſunt affectus vehementes v. gr. amor, ira &c. impedire, ut non ſuſpendatur judicium, quando quis videt, quod rem non diſtinctè percipiat; fieri etiam poteſt, ut, ubi res ſentitur non diſtinctè percipi; ſequatur tamen judicium, quia quis cenſet alios viros ſapientes rem illam, quam tradiderunt, diſtinctè intellexiſſe, ut ita auctoritate illorum ductus conſentiat in iis, quæ non diſtinctè ſe percepiſſe eſt perſuaſus. Concedimus, ſæpe ſequi iſtam judicii ſuſpenſionem, quando animadvertitur, rem diſtinctè non eſſe perceptam, negamus id fieri ſemper. Neque tamen, ſi id ſemper fieret, ſequeretur, hos actus, judicium ſuſpendendi, & videndi, quod rem non perceperimus adæquate ſive diſtinctè, à ſe invicem non differre. Non tantum enim ſuſpenditur judicium, quando quis videt, ſe rem non adæquate ſive non diſtinctè percipere, fit etiam illud, quando id non videt, per quandam negligentiam, non attendendo ad ea, quæ obveniunt & ſic de iis non judicando, quod inprimis locum habet in infantibus; ſicut, etſi judicium ſemper ſequatur diſtinctam perceptionem, non tamen propterea judicium eſt ipſa perceptio, judicium enim illud adeſt quoque ſæpe, quando prævia clara & diſtincta perceptio non præcedit: ſub alia forma eſt mens, dum percipit, ſub alia, dum judicat, & ſub alia, quando judicium ſuſpendit: debent ergo iſta omnia à ſe invicem diſtingui.

Sed videamus, quomodo hoc ille ſtabiliat. *Concipit puerum equum imaginantem, nec aliud quicquam percipientem. Quandoquidem, inquit, hæc imaginatio equi exiſtentiam involvit* (per Coroll. Prop. 17. hujus) *nec puer quicquam percipit, quod equi exiſtentiam tollit, ille neceſſario equum, ut præſentem, contemplabitur: nec de ejus exiſtentia poterit dubitare, quamvis de eadem non ſit certus.* Sic putat ſequi nos non habere liberam poteſtatem ſuſpendendi. Corollarium Prop. 17. hujus dicit: *poſſe mentem humanam corpora externa, à quibus corpus humanum ſemel affectum fuit, contemplari velut præſentia, etſi nec exiſtant, nec præſentia ſint*, ſed

corollarium non dicit, mentem humanam v. gr. pueri iſtius, *ſemper contemplari* equum velut præſentem, etſi non exiſtat. Viderit puer equum præſentem, formata eſt ſic imago iſtius equi in pueri cerebro, eam, dum contemplatur, repræſentat ſua imaginatione ſibi equum, ſed, dum non amplius viſui ejus obverſatur, non cogitabit eum exiſtere. Nec opus eſt, ut puer quicquam percipiat, quod equi exiſtentiam tollat, ſufficit; ut equus ejus viſui non occurrat; ſic enim non neceſſario contemplabitur equum ut præſentem: iſtud igitur exemplum non probat inſtitutum. Quomodo verò is, qui non eſt certus de exiſtentia alicujus rei, non poſſit dubitare de exiſtentia ejuſdem, fateor, me non intelligere. Si is, qui non eſt certus de aliqua re, non poſſit de eadem dubitare, quis ergo id poterit? An dicendum erit eum id poſſe, qui eſt certus de aliquâ re? An potius dicendum, neminem poſſe dubitare de aliqua re, ſive ſit certus, ſive incertus? Sic ergo nulla amplius locum habebit dubitatio inter homines, quod qui dixerit ſoli obloquetur. Alterum ex ſomnis deſumit. Dicit, *ſe non credere, aliquem eſſe, qui putet, ſe, dum ſomniat, liberam habere poteſtatem ſuſpendendi de iis, quæ ſomniat, judicium, efficiendique ut ea quæ ſe videre ſomniat, non ſomniet; & nihilominus contingere, ut etiam in ſomnis judicium ſuſpendamus, nempe cum ſomniamus, nos ſomniare.* Sed quid tum? An quia, dum ſomniamus, hoc eſt, quia aliquando, non habemus liberam poteſtatem ſuſpendendi judicium: Ergo nunquam habemus? Quis ſic concluſerit? Eſt hoc inter illa, quæ neceſſitatem errandi imponunt humanæ naturæ, prout nunc eſt conſtituta. Exempla hujus rei adduxit Carteſius in Medit. VI. quodque ea cum immenſa Dei bonitate non pugnent, demonſtravit. Quid vero fit in ſomnis? Ligatis ſenſibus externis, ſpiritus in cerebro non occcupati aliis diverticulis, quæ in vigilantibus locum habent, dum variis modis debent movere muſculos, & eorum interventu membra corporis humani, ſatis copioſi incurrunt in veſtigia illa, quæ in cerebro ſunt, quæ antea facta erant per incurſum objectorum externorum; ſic ſatis vehementer in illa agentes tam vividè repræſentant objecta ac olim vigilantibus eſt factum. Non ergo mirum, quod ſecundum iſtam ideam tunc formetur illud judicium. Ex his verò tantùm conſequitur, neceſſitatem *aliquando* imponi menti noſtræ, ut judicet, quod nos non negamus; nam etiam quando prævia eſt clara & diſtincta perceptio alicujus rei ſequitur neceſ-

ſario

fario judicium in nostra mente secundum istam claram & distinctam perceptionem. Neque enim pugnat omnis necessitas cum voluntatis Libertate, quod à Theologis nostris in doctrina de Providentia Dei solet demonstrari, sed tantum necessitas naturalis, quæ locum habet in rebus brutis & omnem voluntatem ab iis excludit, & necessitas coactionis, quæ ipsi voluntati & libertati repugnat. Etsi igitur dum somniamus, non habeamus liberam potestatem suspendendi judicium de iis, quæ somniamus non tamen tunc vel coacti vel necessitate brutâ acti judicamus, sed lubentes & volentes adeoque liberè. Ipse Spinoza à libertatis definitione necessitatem non excludit, sed includit potius, dum Parte I. Defin. VII. sic format: *Ea res libera dicetur, quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit, & à se sola ad agendum determinatur.* Epistola vero 60. p. 578. reprehendit eum, ad quem scribit, quod nullam inter Coactionem vel vim & Necessitatem differentiam constituere videatur, & neget, liberum & necessarium esse duo inter se contraria, quæ etiam nos antea dum Definit. VII. examinaremus, consideravimus. Si somniemus nos somniare, non tam suspendimus judicium, quam judicamus, prius illud visum esse somnium, quod tamen parum facit ad nostrum negotium, cùm in his omnibus actibus locum habere possit voluntas sive liberum arbitrium, quia lubentes sic judicamus. Fons erroris Spinozæ in eo videtur consistere, quod Libertatem confundat cum indifferentia, quæ infimus est gradus Libertatis eamque non corroborat, sed imminuit potius, spectatque ad ejus imperfectionem, cum tamen aliis quibusdam in locis, ubi negat necessitatem pugnare cum libertate, quæ ad Def. VII. vidimus, eo ipso illam indifferentiam à natura Libertatis plane removeat.

Post hæc conatur probare, *Hominem, quatenus percipit, affirmare;* Sic ille: *Porro concedo, neminem decipi, quatenus percipit, hoc est, mentis imaginationes, in se consideratas, nihil erroris involvere concedo;* (vide Schol. Prop. XVII. hujus) *sed nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit. Nam quid aliud est equum alatum percipere, quàm alas de equo affirmare? Si enim Mens præter equum alatum nihil aliud perciperet, eundem sibi præsentem contemplaretur, nec causam haberet ullam dubitandi de ejusdem existentiâ, nec ullam dissentiendi facultatem, nisi imaginatio equi alati juncta sit ideæ, quæ existentiam ejusdem equi tollit, vel quod percipit, ideam equi alati, quam habet, esse inadæquatam, atque tum vel ejusdem equi existentiam necessario negabit, vel de eâdem necessariò dubitabit.* Hìc autem

autem primùm observo, eum pro iisdem habere mentis perceptiones & mentis imaginationes, quod perperam fieri ad Schol. Prop, XVII. hujus jam observavimus; quam enim imaginem format prudentiæ, amoris Dei, justitiæ aliarumque virtutum? quam imaginem format, dum percipit mentem, dum objecta puræ Matheseos ipsi obversantur? An verò negabit se isthæc percipere, quia nequit imaginari? Nequeo verò intelligere, quomodo dici possit hominem affirmare, quâtenus percipit, si non decipiatur quâtenus percipit. Concedit enim, hominem multa percipere inadæquatè, hoc est, non distinctè; si igitur illa, quatenus percipit, affirmat, utique errat sive decipitur. Si is, qui affirmat plures Deos, eos affirmat quatenus percipit, cum in illâ affirmatione sive perceptione, uti ipse loquitur, sit error, utique talis, juxta ipsius hypothesin, dici debet decipi, quâtenus percipit. Porrò argumentum, quo probat, hominem, quâtenus percipit, affirmare, imbecillum admodum est. Quando habemus ideam alicujus rei claram & distinctam, omnia illa, quæ sic in eâ intelligimus, de eâ affirmamus, ob illum necessarium nexum, qui est inter claram & distinctam perceptionem & judicium; potest etiam fieri, ut uno eodemque actu, quo rem istam percipimus, etiam affirmemus, cum mentis isti actus sese immeent quasi in tali casu, unusque alterum includat, sed propterea non sequitur, formaliter illos non esse distinctos, quod in superioribus jam notavimus; neque id semper obtinet, ut homo, quâtenus percipit, affirmet; si enim percipit inadæquate, hoc est, non distinctè, potest utique judicium suspendere, idque sæpe fieri supra ostendimus, etsi homo ne quidem percipiat, se istam rem non clarè & distinctè percipere. Supra quoque diximus falsum esse, quod puer, qui nihil aliud percipit, quam ut equum imaginetur, eum necessariò ut præsentem contempletur: Falsum ergo etiam est, quod si mens præter equum alatum nihil aliud perciperet, eundem sibi præsentem contempletur, & quæ reliqua hinc deducit Spinoza.

Tertia objectio, quam Spinoza sibi refutandam sumit, sic proponitur. Pag. 89. *quòd una affirmatio non plus realitatis videtur continere, quàm alia, hoc est, non majore potentiâ indigere videmur ad affirmandum, verum esse id, quod verum est, quàm ad aliquid, quod falsum est, verum esse affirmandum; ac unam ideam plus realitatis, sive perfectionis, quàm aliam habere percipimus; quantum enim objecta alia aliis præstantiora,*

tionis, tantum etiam eorum ideæ aliæ aliis perfectiores sunt; ex quibus etiam constare videtur differentia, inter voluntatem & intellectum. Hanc objectionem solvi posse putat duplici responso : prius est, *quòd voluntas universale quid sit, quod de omnibus ideis prædicatur, quodque id tantum significat, quod omnibus ideis commune est, nempe affirmationem, cujus propterea adæquata essentia, quatenus sic abstracte concipitur, debet esse in unâquaque ideâ, & hâc ratione tantùm in omnibus eadem; sed non quatenus consideratur essentiam ideæ constituere; nam eâtenus singulares affirmationes æque inter se differunt, ac ipsæ ideæ. Ex. gr. affirmatio, quam idea circuli, ab illa, quam idea trianguli involvit, æquè differt, ac idea circuli ab ideâ trianguli.* Atque ego quidem fateor, voluntatem posse considerari, ut quid universale, respectu singularium volitionum, prout sunt vel in diversis, vel in uno etiam homine, sicut etiam idea hoc sensu potest spectari tanquam quid commune omnibus ideis singularibus, quas homines singuli habent vel etiam unus idemque homo diverso tempore : nego verò, voluntatem esse aliquid universale, quod de omnibus ideis prædicatur, nego, ideas esse speciem voluntatis, cùm idea & voluntas potius ut opposita debeant animadverti. Fundamentum ex quo oritur, ut confundantur idea & judicium, in eo consistit, quod affirmatio involvat ideam in suo conceptu, cui addit lationem quandam versus illud objectum, quod per ideam repræsentatur, sed tamen malè infertur, istam affirmationem ab ideâ non differre, quod tunc demum sequeretur, si vice versâ idea suâ naturâ semper involveret affirmationem vel negationem, quod falsum esse in superioribus evicimus.

Altera responsio Spinozæ ad tertiam objectionem *absolutè negat, nos æquali cogitandi potentiâ indigere ad affirmandum, verum esse id, quod verum est, quàm ad affirmandum verum esse id, quod falsum est. Nam hæ duæ affirmationes, si mentem spectes, se habent ad invicem ut ens ad non ens; nihil enim in ideis positivum est, quod falsitatis formam constituit* (vide Prop. 35. hujus cum ejus Schol. & Schol. Prop. 47. hujus) *quare hîc apprimè venit notandum, quàm facile decipimur, quando universalia cum singularibus, & entia rationis & abstracta cum realibus confundimus.* Ego verò puto, attendenti satis patere non majorem esse potentiam *cogitandi* (NB. loquimur de potentiâ cogitandi, quæ in omni actu mentis conspicitur, non de aliâ) *in affirmando*, verum esse id quod verum est, quàm in affirmando, verum esse id, quod falsum est : Sed ob-

V obser-

observandum, sermonem esse tantùm de illo mentis actu, qui affirmatio dicitur, sive, præcisè, de affirmatione, quâtenus est affirmatio, quæ consistit tantùm in conjunctione & unione unius conceptûs mentis cum altero. Quid enim quæso differentiæ est in ipsâ affirmatione quâtenus tali, sive quis affirmet, Deum esse unicum, sive affirmet, Deos esse plures? æquè affirmativa est prior propositio ac posterior, æquè magna potentia cogitandi requiritur ad unam quàm ad alteram, nulli hîc gradus possunt habere locum, non requiritur major intentio animi, non major est proclivitas, omnia planè sunt paria, atque sic manifestum, quòd una affirmatio non plus realitatis contineat, quàm alia. Secus se res habet in ideis, quarum una alteram quoad realitatem superat; idea enim, quæ Deum supremum, omnes habentem perfectiones, nobis repræsentat, procul dubio plus realitatis in se comprehendit, quàm ea, quæ vermem vel plantam vel quid minus perfectum exhibet. Ratio, quæ movit Spinozam ad hoc negandum, imbecilla est planè: nego affirmationes istas duas, alteram veri, alteram falsi se habere ad invicem ut ens ad non ens, utraque enim positiva est affirmatio, utraque realis, quâtenus utraque realis quidam mentis actus; quod si verò in ideis ipsis nihil sit positivum, quod falsitatis formam constituat, quod libens concedo; & si istæ affirmationes ab ideis non differant, ut ille, quamvis perperam, statuit, quomodo ergo poterunt dici à se invicem differre, ut ens & non ens? Quod si dicat, hactenus differre ut ens & non ens, quâtenus affirmatio falsa oritur ex ignorantiâ, sive ex ideis mutilatis & confusis, uti alibi loquitur, regero, sic non spectari ut actus mentis, sed prout cum altera ex illis ista ignorantia conjuncta est, quâ ratione falsam affirmationem ut non ens spectari libens concedo; At de eo non erat quæstio, sed de ipsis illis affirmationibus, *si mentem spectes*; (NB. sic ipse loquitur) quâ ratione evicimus, utramque esse æquè realem.

Restat, ut ad quartam objectionem responsiones Spinozæ examinemus; objectionem sic proponit p. 89. *Si homo non operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet, si in æquilibrio sit, ut Buridani asina? Famene & siti peribit? Quod si concedam, viderer asinam, vel hominis statuam, non hominem concipere, si autem negem, ergo se ipsum determinabit, & consequenter eundi facultatem, & faciendi quicquid velit, habet.* Ad hanc objectionem respondet p. 91. *se omnino concedere, quod homo*

in

in tali æquilibrio positus (nempe, qui nihil aliud percipit, quam sitim & famem, talem cibum & talem potum, qui æque ab eo distant) fame & siti peribit. Si me rogant, an talis homo non potius asinus, quam homo sit æstimandus? Dico me nescire, ut etiam nescio, quanti æstimandus sit ille qui se pensilem facit, & quanti æstimandi sint pueri, stulti, vesani &c. At objectio ista hâc responsione non tollitur; concedit consequentiam, negat hoc esse absurdum. Vis tamen objectionis in consequentia majoris consistit, absurdum vero id esse constat ex experientia, quæ satis constanter docet variis exemplis, hominem in tali æquilibrio positum semetipsum determinare: sic v. gr. proponuntur sæpe merces æqualis plane præstantiæ, emtor convenit de pretio & numero mercium, venditor concedit electionem emtori, sumit ergo in tali casu quodvis, adeoque semetipsum determinat; quis dubitet similiter futurum, si quis fame & siti prematur, & proponatur cibus vel potus ejusdem speciei & præstantiæ, ita ut nulla sit distinctio; quis inquam dubitet hominem sumturum quemvis ex illis ad famem & sitim sedandam, adeoque semetipsam se ejus voluntatem determinare? Cum etiam, quando parvum admodum discrimen æstimatur, fieri soleat, ut quodcunque ex illis singularibus sumatur, cùm non videatur tanti esse, ut illæ distinguantur. Si Spinoza de tali homine dubitaverit, an non potius asinus quàm homo sit æstimandus, potuit ergo de semetipso dubitare, cum fieri nequeat, quin ipsi talia objecta æqualia in emtione & aliis usibus vitæ humanæ sæpe fuerint oblata. Non miror autem, ipsum nescivisse, quanti æstimandus sit ille, qui se pensilem facit &c. qui omnibus animatis tribuit ideam sui corporis, quod refutavimus ad Scholium Prop. 13. II.

Tandem indicare conatur, *quantum hujus doctrinæ cognitio ad usum vitæ conferat.* Intelligit autem hic doctrinam illam suam, quâ omnem tollit distinctionem inter volitionem & ideam, sive inter voluntatem & intellectum & quâ Liberum Arbitrium planè tollit & evertit. Scilicet I. *nos ex solo Dei nutu agere, divinæque naturæ esse participes, & eò magis, quò perfectiores actiones agimus, & quo magis magisque Deum intelligimus.* Egregius verò hic usus! Nos sumus naturæ divinæ participes, quia somniat, nos esse modos Dei, vel, quia Deus humanæ mentis essentiam constituit prout loquitur in Coroll. Prop. 11. II. (*Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei, ac proinde, cùm dicimus, Mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud nos dicere,*

quàm Deus, non quâtenus per naturam humanæ mentis explicatur, sive, quâtenus humanæ mentis essentiam constituit, hanc vel illam habeat ideam,) quæ absurda esse in superioribus satis evicimus. Hinc jam deducit, *quòd hæc doctrina, præterquam quòd animum omnimodè quietum reddit, hoc etiam habeat, quòd nos doceat, in quo nostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in solâ Dei cognitione, ex quâ ad ea tantùm agenda inducimur, quæ amor & pietas suadent.* Scilicet animus sic quietus redditur, quia quæ nos agimus, Deus agit, quâtenus per naturam humanæ mentis explicatur, hoc est quia nostra actio formaliter est Dei actio, & dum nos vel furamur, vel occidimus, vel fraudamus, Deus id omne facit: Deus autem extra omnem culpam est collocandus: Ergo ne nos quidem, ullâ ratione poterimus argui. Hæc est illa quies, quæ nobis quærenda est. Quid verò hîc est, quod in nobis gaudium possit & delectationem magnam parere? Nonne per istam doctrinam. Deus æquè hominem sceleratorum mentem constituit ac priorum? Nonne sic æquè ipsorum actiones sunt formaliter actiones Dei, ac homines proborum? Annon ergo eandem habebunt felicitatem & beatitudinem? Quomodo verò talis cognitio Dei nos ad ea tantum agenda inducet, quæ amor & pietas suadent? Quænam sunt quæso illa, quæ suadet amor & pietas? Amorem erga Deum is habet, qui se suosque affectus clarè & distinctè intelligit, juxta Spinozam Prop. 15. V. Pietatem vocat *Cupiditatem benè faciendi, quæ ex eo ingeneratur, quòd ex rationis ductu vivimus* Schol. I. ad Prop. 37. IV. Non ergo aliud videbuntur ista suadere, quàm ut ex rationis ductu vivamus: At rationis ductus supponit veram Dei cognitionem, quæ ex doctrinâ Spinozæ hauriri nequit juxta antea demonstrata. Ex hâc autem utilitate hoc porrò Consectarium elicit p. 92. *Unde clarè intelligimus, quantum illi à verâ virtutis æstimatione aberrant, qui pro virtute & optimis actionibus tanquam pro summâ servitute, summis præmiis à Deo decorari exspectant, quasi ipsa virtus, Deóque servitus non esset ipsa felicitas & summa libertas.* Quòd si hîc notet eos, qui ista præmia à cognitione Dei perfectâ, ab amore Dei summo & gaudio ineffabili, quod inde resultat, separant, non rejicio istam reprehensionem, qui enim hæc inter se invicem connectunt, quæ omnino connecti est necesse, tantum abest ut notandi veniant, ut potius summis modis sint celebrandi.

Secundus usus huc redit, quòd *utramque fortunæ faciem debeamus æquo*

æquo animo exspectare & ferre; sed is non ex negatâ voluntate humanâ consequitur, verum ex eo, uti ipse loquitur, *quia & omnia ab æterno Dei decreto eâdem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quòd tres ejus anguli æquales sunt duobus rectis*; ubi sensum vocabulo emollit dicens *æternum Dei decretum*, ut se fortè accommodet Christianis, quod alias *necessitatem naturæ divinæ* appellare solitus fuit; atque sic quidem ex doctrinâ suâ, quâ citra voluntatem, quam Deo denegat, omnia quæ fiunt ex necessitate naturæ Dei deducit, sequitur, nos *debere utramque fortunæ faciem æquo animo expectare & ferre*, sed suavius id sequitur ex doctrina de decreto Dei, quæ simul docet benignitatem & clementiam Dei erga suos, quâ fit, ut omnia ad ipsorum salutem ducat.

Tertium usum vult *facere ad vitam socialem, quàtenus doceat, neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere. Præterea quatenus doceat, ut unusquisque suis sit contentus & proximo auxilio; non ex muliebri misericordiâ, partialitate neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus & res postulat, ut in Tertia parte ostendam.* Sed si nullam habeamus voluntatem, si careamus Libero Arbitrio, non intelligo, quomodo possimus ullâ doctrinâ flecti ad istiusmodi officia, cùm ductui naturæ tantùm simus subjecti, neque ei queàmus resistere, si ad contraria vitia nos flectat. Verùm de his in Tertiâ parte uberiùs.

Quartus usus etiam refertur *ad communem societatem, quatenus docet, quâ ratione cives gubernandi sint & ducendi, nempe non ut serviant, sed ut liberè ea, quæ optima sunt, agant*; circa quem eadem moveri potest difficultas, quæ circa primam mota fuit. Sed operæ pretium non videtur his inhærere prolixius.



PARTIS TERTIÆ

ETHICÆ SPINOZÆ EXAMEN.



N Procœmio reprehendit eos, *qui de Affectibus & hominum vivendi ratione scripserunt, quòd hominem concipere videantur in natura veluti imperium in imperio, quodque humanæ impotentiæ & inconstantiæ causam non communi naturæ potentiæ, sed naturæ vitio tribuant*; quæ rectè intellecta nullam reprehensionem mereri videntur; modo distinguatur inter ordinem hominibus præscriptum, & ordinem Universi, & cogitetur, homines ordinem Universi nunquam posse turbare, etsi ab ordine sibi præscripto non rarò devient, quod & ipse vix videtur negare posse, quando negat, omnes homines ductum rationis sequi. Porrò conqueritur, *neminem affectuum naturam & vires & quid contrà mens in iisdem moderandis possit determinasse, Cartesium verò suo judicio nihil nisi magni ingenii sui acumen ostendisse* dicit. Tandem rationem reddit, *quare affectuum naturam certâ ratione more Geometrico demonstrare voluerit quia nempe judicet, omnia secundum leges & regulas naturæ universales fieri, ac proin certas causas agnoscere & certas habere proprietates cognitione nostra dignas*. Quod an rectè fecerit an secus, ex sequentibus liquebit; & comparatis ipsius inventis cum Cartesii cogitatis cuilibet patebit, quantum distent æra lupinis. Meritò quoque dubium videri potest,

an illa, quæ ad impotentiam humanam spectant, cujusmodi sunt humani affectus, quos ipse Spinoza cum morbis humani corporis comparat Scholio Prop. 44. hujus Partis, & imperfectionem humanam arguunt, debeant vel possint Mathematicè demonstrari, cùm multis mutationibus sint obnoxiæ, & in diversis hominibus ab iisdem objectis diversi affectus excitentur, imò in eodem homine quoque diversis temporibus diversi affectus ab iisdem objectis produci queant, quod & ipse Spinoza apertè asserit Prop. 51. III. Quid vero? An quoque possumus more Geometrico demonstrare connexiones cogitationum, quæ sunt in diversis hominibus de eodem objecto? An eas, quæ sunt in eodem homine de eodem objecto diverso tempore? Unde verò est, quod sermonem habentes de eadem re tàm diversa de illâ dicant? An quis demonstrabit more Geometrico morborum naturam eorumque symptomata tàm varia tam diversa in diversis hominibus, & in eodem homine diversis temporibus? Cùm omnia ista dependeant à diversis circumstantiis particularibus & dispositione ac qualitate corporis, quæ est in homine? Sed rem ipsam aggrediamur initium facientes à Definitionibus.

EXAMEN DEFINITIONUM.

DEFINITIO I.

Causam adæquatam appello eam, cujus effectus potest clarè & distinctè per eandem percipi. Inadæquatam autem seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.

HUic equidem definitioni non repugno, quamvis mirum sit, quare potius Definitionem voluerit formare relatam ad nostram cognitionem, quàm ad rei naturam, ad quam si attendisset, causa adæquata dicenda fuisset ea, cujus solius viribus citra concursum alterius causæ ejusdem ordinis res producitur, & sic è contrario causa inadæquata dicenda fuisset, quæ concursu alterius causæ ad rem producendum opus habet. Videtur forte supponere, effectus habere plures & fortè infinitas causas, quæ omnes

omnes à nobis non intelligantur, & hîc sufficere, si tot intelligantur, quot sufficiunt, ut effectus possit clarè & distinctè percipi, easque omnes simul sumtas causam adæquatam videtur appellare.

DEFINITIO II.

Nos tum agere dico, cùm aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adæquata sumus causa, hoc est, (per Defin. præced.) *cùm ex nostrâ naturâ aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clarè & distinctè intelligi. At contra nos pati dico, cùm in nobis aliquid fit, vel ex nostrâ naturâ aliquid sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa.*

HAnc etiam admitto sub illâ observatione, quam præcedenti adjeci.

DEFINITIO III.

Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur vel coërcetur, & simul horum affectionum ideas.

HÆc Definitio obscura est admodum & intricata, adeoque nomen definitionis nullo jure meretur. Mentio fit nostræ mentis, sed non aliter, quàm quâtenus ab illis Corporis affectionibus accipit ideas, de aliis verò, quæ in mente fiunt eâ occasione, altum est silentium. Quomodo verò corporis agendi potentia per affectus augeatur vel minuatur, nobis hîc non explicatum dedit, nec id locum videtur obtinere in omnibus affectibus. Non enim videtur odium ullo modo augere vel minuere corporis agendi potentiam. An putet, nos habere etiam ideas affectionum corporis, ut simul percipiamus corporis nostri agendi potentiam augeri vel minui; an verò tantùm in perceptione prioris absolvi putet istas ideas, ut per affectus quidem augeatur vel minuatur corporis agendi potentia, ut tamen illud non percipiatur, non edisserit; quæ tamen accuratè omnia fuissent explicanda. Præferenda ergo est definitio Cartesii, quam habet Passionum art. 27. & quam ulterius explicat per partes

art;

art. 28. 29. & 37. utpote clara & evidens, quod cuilibet ex collatione potest patere. Huic Definitioni subjungit: *Si itaque alicujus harum affectionum adæquata possimus esse causa, tùm per Affectum actionem intelligo; aliàs passionem*; de quo videbimus in sequentibus.

EXAMEN POSTULATORUM.

POSTULATUM I. & II.

Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur, vel minuitur, & etiam aliis, qui ejusdem agendi potentiam nec majorem nec minorem reddunt.

Corpus humanum multas pati potest mutationes, & nihilominus retinere objectorum impressiones, seu vestigia, (de quibus vide Postul. 5. p. 2.) & *consequenter easdem rerum imagines*; quarum defin. vide Schol. Prop. 17. p. 2.

HÆc duo postulata ut concedamus, nihil videtur obstare.

EXAMEN PROPOSITIONUM.

PROPOSITIO I.

Mens nostra quædam agit, quædam verò patitur, nempe quâtenus adæquatas habet ideas, eâtenus quædam necessariò agit, & quâtenus ideas habet inadæquatas, eâtenus necessariò quædam patitur.

POssumus hanc Propositionem admittere, modò illud agere non constituatur in eo, quòd aliquis habeat ideas adæquatas, hoc est, claras & distinctas, quod tamen statuere videtur Auctor, quod imprimis ex demonstratione 58. Propositionis patet, ubi illud *agere* hoc accipit sensu; unde hanc Propositionē rejicere nos oportet.

tet. Demonstratio falsis nititur fundamentis, cujusmodi sunt Coroll. Prop. 11. II. Prop. 36. I. Prop. 9. II. Coroll. Prop. 11. II. Et sanè in hâc Demonstratione mira confusio rerum conspicitur. *Deus* nempe dicitur *humana Mentis essentiam constituere*, item *nostram mentem & alias mentes in se simul continere*, quorum prius procul dubio sic intelligit, quâtenus Deum putat esse substantiam, & nostras mentes illius Modos, ut sic tanquam substantia constituat essentiam istius modi, & omnes mentes in se contineat, quemadmodum substantia in se continere dicitur omnes modos. Sed de istâ sententiâ in superioribus satis egimus, eamque falsitatis abundè convicimus.

Corollarium admittimus, tanquam verum: *Hinc sequitur, mentem eò pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadæquatas habet, & contra, eò plura agere, quò plures habet adæquatas.*

PROPOSITIO II.

Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.

MIra est hæc Propositio, quâ negatur omnis actio corporis in mentem, & vice versa mentis in corpus, quam utramque tamen experientia satis confirmat; unde eam negare non possumus, quamvis modum, quo illa fit actio, non satis intelligamus. Nec videtur hæc Propositio satis convenire cum iis, quæ tradit de determinatione mentis à causis externis, quæ iterum ab aliis sunt determinata in infinitum Prop. 28. I. & Prop. 48. II. Partis. Nisi ex numero illarum causarum externarum excludat corpora, quod tamen contra rationem faceret, nec posset alias externas causas præter corpora designare. Etiam non video, quomodo illa queat conciliari cum Prop. 17. II. *Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, mens humana idem corpus externum ut actu existens, vel ut sibi præsens, contemplabitur &c.* necessario enim istud corpus externum mentem debebit determinare ad talem contemplationem, nisi forte per τὸ *determinare* aliud quid intelligat quam homines per illam vocem solent intelligere. Demonstrationis fundamenta falsa sunt planè, qualia sunt Prop. 6. II. & Prop. 11. II.

In-

In Scholio vult, ut revocemus nobis in memoriam, quod *mens & corpus una eademque res sit, quæ jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur*; quam sententiam adeo absurdam existimo, ut nesciam, quomodo ab homine sani syncipitis ei queat assensus adhiberi. Initio II. Partis conatus est ostendere, unam eandemque esse substantiam, cui cogitatio & extensio conveniat, quam ibidem quoque absurditatis convicimus. Sed tunc illam substantiam volebat esse Deum, cui ista diversa attributa assignabat. Nunc mentem & corpus considerat, quæ alibi sancit esse tantum modos istius divinæ substantiæ. Sic ergo unus idemque modus quoque erit, qui jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. Nihil sanè in rerum naturâ adeo oppositum & contrarium est alteri, quàm est extensio & cogitatio: impossibile igitur est, ut uni eidemque subjecto eodem tempore conveniant. Quomodo una eademque simplex substantia capax esse potest tam diversorum attributorum, quæ juxta Spinozam habent diversas essentias? Ergone una eademque substantia eodem tempore diversas habebit essentias? Sed de his satis in superioribus actum fuit. Quomodo autem modi adeò diversi una eademque res esse possunt? Ex illo adeo vero antecedente hoc tam egregium consequens elicit. *Unde fit, ut ordo, sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive sub illo attributo concipiatur, consequenter, ut ordo actionum & passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum & passionum mentis*. Quod consequens negato antecedente sponte suâ concidit. Vult præterea *hoc patere ex modo, quo Propositionem 12. Partis* II. *demonstravimus*. Sed illa Propositio 12. etiam falsitatis fuit convicta.

Posthæc experientiâ istud ipsum conatur confirmare, idque propterea, *quia*, ut dicit p. 98. *homines adeo firmitèr persuasi sunt, corpus ex solo mentis nutu jam moveri, jam quiescere, plurimaque agere, quæ à solâ mentis voluntate & ex cogitandi arte pendent*. Huic sententiæ opponit, *quod, quid corpus possit, nemo hucusque determinaverit, hoc est, quod neminem hucusque experientia docuerit, quid corpus ex solis legibus naturæ, quatenus corporea tantùm consideratur, possit agere, & quid non possit, nisi à mente determinetur*. Hîc vera mixta sunt falsis. Si quis statuat, mentem humanam corpori nostro conferre motum, motum novum in illo producere, & quæ similia sunt, eum contra rationem loqui facile possemus evincere, non tamen iis argumentis, quibus uti vellet Spinoza. Hoc verò est, quod nos existimamus; esse in corpore

 huma-

humano motus principium, esse sanguinem juxta solas leges naturæ per arterias & venas circulantem, esse spiritus, qui ex cerebro in omnes musculos corporis diffunduntur, illosque diversis modis, musculorum interventû, nostri corporis membra movere vel etiam ad quietem reducere: at motus istos membrorum solo mentis nutu sæpe dicimus variis modis determinari, idque putamus satis abundè confirmari experientiâ. Quid enim potiùs niti dicemus experientiâ, quàm id quod propria conscientia quemlibet docet? An non enim quilibet, qui corpore sano utitur, conscius est, se ubi voluerit, ambulare, ubi voluerit, sedere, ubi voluerit, loqui, ubi voluerit, tacere, & quæ similia sunt? Ergo utique ex nutu mentis hæc omnia dependent? sed tamen sic motus corpori humano non confertur à mente, sed qui motus in eo jam est, (supponimus semper corpus sanum) pro lubitu mentis determinatur; id conscientia nostra nos docet, sicque experientiâ discimus, quid mens nostra in corpus nostrum possit. Quod non evertitur ex eo, quia *non exactè novimus, quid corpus ex solis legibus naturæ, quatenus corporea tantùm consideratur, possit agere, & non possit;* Non negamus equidem, ad varios istos motus determinari quoque posse corpus sine mente, ex solis legibus naturæ corporeæ, idque experientiâ probari posse concedimus, sed negamus inde sequi, quòd ista determinatio non fiat à mente, quandò nobis planè sumus conscii, ad nutum nostræ voluntatis sequi istiusmodi corporis motus. Probat hinc argumentis, *nos non exactè novisse, quid corpus ex solis legibus naturæ possit agere vel non possit. Nam nemo*, inquit, *hucusque corporis fabricam tam accurate novit, ut omnes ejus functiones potuerit explicare, ut jam taceam, quòd in brutis plura observentur, quæ humanam sagacitatem longè superant, & quod somnambuli in somnis plurima agant, quæ vigilando non auderent; quod satis ostendit, ipsum corpus ex solis suæ naturæ legibus multa posse, quæ ipsius mens admiratur.* Quæ omnia nos concedimus, neque adeo istiusmodi probationibus erat opus ad conficiendum id, quod intendit. At inquit, *nemo scit, qua ratione, quibusve mediis mens moveat corpus, neque quot motus gradus corpori possit tribuere, quantaque cum celeritate idem movere queat. Unde sequitur, cùm homines dicunt, hanc vel illam Corporis actionem oriri à Mente, quæ imperium in Corpus habet, eos nescire, quid dicant, nec aliud agere, quàm speciosis verbis fateri, se veram illius actionis causam absque admiratione ignorare.* Ubi confunduntur ea,

quæ

quæ quàm maximè erant distinguenda. Aliud procul dubio est, mentem in corpore motum producere, efficere, corpori motum vel aliquos ejus motûs gradus conferre, quod nos cum ipso planè negamus; aliud est, motum spirituum, qui est in corpore, interventu mentis gubernari, determinari, quod experientia quemlibet docet, quemadmodum etiam ex eâ quilibet debet discere, quanto celeritatis gradu corpus suùm possit moveri. Uti enim motus dependet à corporeo motus principio, ita ab eodem dependent gradus celeritatis, mens pro viribus corporis majoribus vel minoribus alitèr atque alitèr istum motum determinare potest. Perperam verò admodum colligitur, nos ignorare, quòd nutu mentis corpus nostrum variis modis moveatur, quia ignoramus, quâ ratione quibusve mediis mens moveat corpus, cùm tamen unius cognitio à cognitione alterius non dependeat. An ergo ignorant quoque homines è vulgo, plantas, arbores, animalia crescere, quia modum, quo crescunt, & gradus istius incrementi, quos singulis diebus & noctibus conficiunt, nesciunt? An ignorat febri laborans, se sitire, lassatum esse corpus, per intervalla frigore & calore corripi, quia ignorat modum istorum omnium, quia nescit, quâ ratione ista omnia in corpore peragantur? Quis ferat hominem ita argumentantem?

Duo, quæ huic suæ argumentationi opponi possunt, præoccupat; primum est, *sive sciant homines sive nesciant, quibus mediis mens moveat corpus, tamen experiri, quòd nisi mens humana apta esset ad excogitandum, corpus iners esset.* Sic responderent forte illi, qui ipsum motum à mente produci crederent; quid nos regesserimus ex dictis patet: Utrumque requiritur, &, ut corpus in se habeat principium motus, sanguinem & spiritus, &, ut mens motui spirituum ita præsit, ut membra ex nutu voluntatis faciant officium. Alterum est, *se experiri, in solâ mentis potestate esse tàm loqui quàm tacere, & alia multa, quæ proinde à mentis decreto pendere credunt*; quod iterum aliquo modo est reformandum, hoc modo: In mentis potestate esse tam loqui quam tacere &c. sed non in solâ, cum ad hoc quoque requiratur corporis nostri aptitudo. Ad hæc duo quid regerat, videamus. Ad primum *rogat, num experientia etiam non doceat, quòd si contrà corpus iners sit, mens simul ad cogitandum sit inepta? Nam cum corpus somno quiescit, mens simul cum ipso sopita manet, nec potestatem habet, veluti cum vigilat, excogitandi. Deinde omnes expertos esse credo, mentem*

non semper æque aptam esse ad cogitandum de eodem subjecto; sed, prout corpus aptius est, ut in eo hujus vel illius imago excitetur, ita mentem aptiorem esse ad hoc vel illud objectum contemplandum. Respondeo, nos non negare, quòd mens quoque à corpore pendeat, quodque mutuæ sint mentis & corporis in se invicem actiones & passiones. Mentem eam, quæ sibi junctum habet corpus, quod maximè vividis imaginibus pollet, aptiorem esse ad hoc vel illud objectum contemplandum, neminem negare posse putamus; impediri quoque à corpore multùm mentis meditationes & ratiocinia, libentèr fatemur, in somno imprimis affici mentem à corpore, dubio omni caret, morbos quosdam etiam mentis sanitatem planè turbare experientia testatur; sed negamus, mentem unquam à corpore ita affici, ut ad cogitandum sit inepta, sive, ut nihil cogitet, cum sine cogitatione mens esse nequeat, & in nihilum planè sit abitura; & quamvis cogitationum illarum in somno non recordemur, non tamen sequitur, eas non fuisse. Non igitur ex his ullâ verisimilis specie potest evinci, motus membrorum nostrorum non solo mentis nutu variis modis determinari, cujus contrarium experientia tàm manifestè suadet. Obiter autem ex his patet, Philosophiam eorum, qui negant mentem semper cogitare, quique præfractè tuentur, mentis essentiam in cogitatione non consistere, qui cogitationem & cognitionem etiam brutis tribuunt, longè plus habere affinitatis cum Spinoza, adeoque ad Atheismum suscipiendum magis esse idoneos, quam eos, qui in alia omnia eunt, quique eâ Philosophandi methodo utuntur, quâ Renatus des Cartes fuit usus, qui fundamenta omnia Atheismi sic convellunt.

Movet postea instantiam cui conatur respondere. Instantia est: *At dicent, ex solis legibus naturæ, quatenus corporea tantum consideratur, fieri non posse, ut causæ ædificiorum, picturarum, rerumque hujusmodi, quæ sola humana arte fiunt, possint deduci, nec corpus humanum, nisi à mente determinaretur, duceretur que, pote esset ad templum aliquod ædificandum.* Responsum ejus est: *Verùm ego jam ostendi, ipsos nescire, quid corpus possit, quidve ex sola ipsius naturæ contemplatione possit deduci, ipsosque plurima experiri ex solis naturæ legibus fieri, quæ nunquam credidissent posse fieri, nisi ex mentis directione, ut sunt ea, quæ somnambuli in somnis agunt, quæque ipsi, dum vigilant, admirantur. Addo hic ipsam corporis humani fabricam, quæ artificio longissimè superat omnes, quæ huma-*

na arte fabricata sunt, ut jam taceam, quòd supra ostenderim, ex natura, sub quovis attributo considerata, infinita sequi. Quæ suo loco relinquo, cùm mihi nulla de re ista cum ipso intercedat quæstio, uti ex superioribus patet, sed quòd ad nutum voluntatis fiant determinationes variorum motuum in nostri corporis membris solâ experientiâ confirmem.

Ad secundum dicit, *longè felicius fi feres humanas habituras, si æquè in hominis potestate esset tam tacere, quàm loqui. At experientiam satis superque docere, homines nihil minus in potestate habere, quàm linguam, nec minus posse, quàm appetitus moderari suos; unde factum, ut plerique credant, nos ea tantum liberè agere, quæ leviter petimus, quia earum rerum appetitus facile contrahi potest memoria alterius rei, cujus frequenter recordantur, sed illa minimè, quæ magno cum affectu petimus, & qui alterius rei memoriâ sedari nequit. Verum enimverò nisi experti essent, nos plura agere, quorum postea pœnitet, nosque sæpe, quando scilicet contrariis affectibus conflictamur, meliora videre & deteriora sequi, nihil impediturum, quo minus crederent, nos omnia liberè agere.* Sed homo hic iterum splendidè sibi contradicit. Negat, æquè in hominis esse potestate tacere & loqui. Supponit igitur, esse in hominis potestate *loqui.* Si in hominis potestate est loqui, ergo potest loqui, quando vult, & potest non loqui, quando loqui non vult. Si potest non loqui, quando loqui non vult, potest ergo tacere, quando vult; quia hæc planè sunt eadem. Ego verò nego his everti, quæ hîc tam clarè docet experientia. Nos posse moderari affectibus nostris absolutè loquendo, hoc est, nos habere eam facultatem, quæ voluntas dicitur; nos etiam per illam posse velle ea, quæ cum rectâ ratione conveniunt, tàm clarum est experientiâ, ut id omnes uno ore fateantur. Ea autem dicimur habere in nostra potestate, quæ, dum volumus, facimus. Quis neget nos moderari affectibus nostris, quando id volumus? Considero hanc rem Philosophicè & in abstracto, attendendo ad naturam hominis in se spectatam, non attendendo ad hominis varios status, quos Theologi ex Scriptura docent. Omnes homines utique censent præcepta præscribenda esse, quibus tradatur ratio moderandorum affectuum. Stoici jactitant se illa servare; multi sanè magnum imperium in suos affectus sunt consecuti; ipse Spinoza talia præscribit, & Sapientiæ magnam partem in eo dicit consistere. Non ergò absolutè repugnat, quin homines possint & linguam & affectus suos habere in potesta-

te. Corporis motus hic multum posse in mentem, non diffiteor, sed non est tamen absoluta hic necessitas. Fateor, plurimos homines duci affectibus, hoc tamen non fit ipsis invitis, sed volunt eos sequi, & illis delectantur; intervenit ergo voluntas, neque hic est absoluta ulla necessitas. Quid alii putent, nihil ad nos. Si sint, qui *credant, nos ea tantum liberè agere, quæ leviter petimus, sed illa minimè, quæ cum affectu magno petimus*, id parum nos movet, qui non quid homines credant examinamus, sed quid credere illos, ex recto judicio, oporteat. Spinoza verò eodem errore hic implicatus est, quo alii plures tenentur, dum confundunt libertatis acceptionem, prout opponitur servituti, cum eâ, quæ opponitur necessitati naturali, quæ necessitas est in rebus brutis ratione & mente carentibus, & à certis quibusdam naturæ legibus & regulis dependet. Verum est, plurimos homines non esse liberos, quia servi sunt suorum appetituum & affectuum, quibus succumbunt, & à quibus rapi se quovis patiuntur, qui tamen propterea nulla necessitate naturali sunt determinati, & quod volunt etiam sic acti ab affectibus liberè volunt, lubenter & cum delectatione atque suavitate. Exempla igitur, quæ adducit ad probandum, *quod homines ea tantum credant se liberè agere, quæ leviter petimus, non illa, quæ petimus magno cum affectu*, non opus est attendere propter dicta. Cadit etiam conclusio, quam exinde nectit, *quòd experientia non minus clarè quàm ratio doceat, quòd homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, & causarum, à quibus determinantur, ignari, & præterea quòd mentis decreta nihil sint præter ipsos appetitus, quæ propterea varia sunt pro varia corporis dispositione.* Posterius tamen conatur hunc in modum probare. *Nam unusquisque ex suo affectu omnia moderatur, & qui præterea contrariis affectibus conflictantur, quid velint, nesciunt; qui autem nullo, facili momento huc atque illuc impelluntur.* Sic non omne genus hominum recensuit: sunt enim etiam homines, qui ratione ducuntur, nec suis affectibus serviunt: hi non impelluntur huc atque illuc facili momento, sed constantes sunt in suis judiciis. Nec tamen vel hoc modo obtinet institutum; nam illi ipsi homines non semper eodem modo se habent, aliquando affectibus ducuntur, aliquando nullo agitantur, rectam rationem etiam in quibusdam actionibus sequuntur. Multa quoque sunt, quæ hominibus occurrunt, in quibus non possunt occupari affectus,

ctus, ut sunt objecta scientiarum. Positis verò his omnibus tantum efficitur, homines esse servos & eo sensu non liberos, quatenus libertas opponitur servituti; unde nullo modo evinci potest, eos non esse liberos ea libertate, quæ opponitur necessitati naturali, de qua sola hîc est quæstio.

Pergit & ex uno falso concludit & infert aliud: *Quæ omnia profectò clare ostendunt, mentis tam decretum, quam appetitum & corporis determinationem simul esse natura, vel potius, unam eandemque rem, quam quando sub cogitationis attributo consideratur, & per ipsam explicatur, decretum appellamus, & quando sub extensionis attributo consideratur, & ex legibus motus & quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit.* Hæc conclusio ex nulla veritate in antecedentibus demonstrata elucescit, & per consequens sponte sua cadit. Mirus hic est conceptus & semet ipsum evertens, unam eandemque rem sub diversis adeò & nihil inter se invicem connexionis habentibus considerare attributis, non secus ac si ferrum, modo sub attributo ferri, modo sub attributo ligni contemplari velis, vel Deum sub attributo creaturæ, cælum sub attributo terræ, virtutem sub attributo vitii. An jam ex sequentibus clarius pateat ista conclusio nunc videamus. *Nam aliud est, quod hîc apprimè notari vellem, nempe, quòd nos nihil ex mentis decreto agere possumus nisi ejus recordemur ex. gr. non possumus verbum loqui, nisi ejusdem recordemur. Deinde in libera mentis potestate non est rei alicujus recordari, vel ejusdem oblivisci. Quare hoc tantum in mentis potestate esse creditur, quòd rem, cujus recordamur, vel tacere, vel loqui ex solo mentis decreto possumus. Verùm cùm nos loqui somniamus, credimus nos ex libero mentis decreto loqui, nec tamen loquimur, vel, si loquimur, id ex corporis spontaneo motu fit. Somniamus deinde, nos quædam homines celare, idque eodem mentis decreto, quo, dum vigilamus, ea, quæ scimus, tacemus. Somniamus denique, nos ex mentis decreto quædam agere, quæ, dum vigilamus, non audemus, atque adeo pervelim scire, an in mente duo decretorum genera dentur, Phantasticorum unum, & liberorum alterum? Quòd si eo usque insanire non libet, necessariò concedendum est, hoc mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsa imaginatione, sive memoria non distingui, nec aliud esse præter illam affirmationem, quam idea, quatenus idea est, necessariò involvit* (vide Pr. 49. p. II.) *Atque adeo hæc mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideæ rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui, vel tacere,*

cere, vel quicquam agere, oculis apertis somniant. Quibus non plus effecerit, quam prioribus. Falsum est, *nos nihil ex mentis decreto agere posse, nisi ejus recordemur.* Alia sunt, quæ immediatè & mox agimus, dum decernimus, dum volumus, in iis nulla intervenit memoria. Dum volumus, ambulamus, sedemus, stamus, currimus &c. Dum speculationibus Mathematicis incumbimus & abstractis, Metaphysicis item, inspicimus ideas, quæ distinguendæ sunt, sanciente quoque Spinoza, ab imaginibus corporeis, in illis ideis videmus varia rerum attributa, quæ iis per judicium & decretum mentis tribuimus, nullo intercedente sermone externo, mentis interiori sermone tantum affecti. Quantum attinet ad sermonem externum, etiam dum volumus, loquimur; hîc tamen quædam observanda est differentia. Non possumus loqui nisi verbis vel gestibus, ad quod opus est memoria; sed memoria etiam opus est ad intelligendum id, quod alii loquuntur, hæc tamen intellectio non est ipsa memoria, nec cum ea est confundenda. Memoria ergo non tam in ipsa loquela est sita, sed est aliquid antecedens necessariò connexum, quod propterea cum suo consequente non est confundendum, sicut aurora est necessarium antecedens diei, non tamen ipsa dies. Ipsum igitur loqui est voluntatis, sed ejus, quæ memoriam prærequirit. Verum ergo est, id tantum esse in mentis potestate, quod rem, cujus recordamur, loqui possumus. Hoc non evertitur ex eo, quia somniamus, nos aliquando loqui, vel, quia in somnio loquimur sine mente, quod tamen non est semper verum. Quando ergo loquimur in somnio, cum mente quoque sæpe loquimur, adeoque liberè, non secus ac quando vigilamus. Hæc tantum intercedit differentia, quòd in somnio phantasticis, in vigilia veris imaginibus rerum corporearum præsentium afficiamur, nisi morbo laboremus aliquo cerebri. Sic non erunt statuenda decreta mentis aliqua phantastica, alia libera, sed decreta quædam, quæ omnia sunt libera, oriuntur ex phantasticis ideis, alia ex veris. Non ergo sequitur, *mentis decretum ab ipsa imaginatione, sive memoria, non distingui.* Adeoque non illi somniant, *qui credunt, se ex libero mentis decreto loqui, vel tacere vel quicquam agere*, sed ille somniavit apertis oculis, qui ea, quæ sunt vigilantium, à somniis dormientium distinguere nescit.

PRO-

PROPOSITIO III.

Mentis actiones ex solis ideis adæquatis oriuntur; passiones autem à solis inadæquatis ideis pendent.

HAnc Propositionem non admittimus, quia etiam mentis quædam actiones ex ideis inadæquatis, quas dicit, hoc est, confusis oriri possunt, quod ex antecedentibus patere potest: potest enim voluntatis nostræ actio etiam oriri ex ideis confusis, quod autem à voluntate proficiscitur, id merito nomen actionis suscipit. Quantum attinet ad mentis passiones, earum aliæ sunt spirituales, quæ fiunt citra commotionem spirituum, aliæ verò corporeæ appellari possunt, eo quod spirituum commotiones interveniant: priores oriri possunt ex ideis adæquatis h. e. distinctis, ut est Amor Dei originem sumens ex clarà & distinctà Dei perceptione. Nec demonstravit istam Propositionem Auctor, quia nititur falsis fundamentis ejus prætensa demonstratio, cujusmodi sunt Prop. 11. & 13. II. idem 15. II. Citatur tamen postea hæc Propositio in Demonstratione prima Prop. 51. IV. & 52. IV. hoc sensu, ut significetur, tunc demum censendum esse hominem agere, quando aliquid producit ex ductu rationis, h. e. ex clara & distincta perceptione, sive idea, quam ipse adæquatam appellat; sed sic vocem Actionis nimium restringit, dum negat, actiones oriri ex ideis confusis, quod cum usu planè pugnat.

Scholium sic habet: *Videmus itaque passiones ad mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit*, (quod notari volumus, si forte in sequentibus nobis possit esse usui, hîc verò observamus hoc ipso sequi, mentem non posse esse modum Dei, qui necessario debet concipi tanquam res summè perfecta, cùm impossible sit in eo involvi negationem) *sive, quatenus consideratur naturæ pars, quæ per se absque aliis non potest clarè & distinctè percipi.* Quæ sano sensu intellecta nolumus repudiare.

PROPOSITIO IV.

Nulla res, nisi à causâ externâ, potest destrui.

HÆc vera est Propositio, & legitimè quoque est demonstrata, *quia definitio cujusque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere.*

PROPOSITIO V.

Res eatenus contrariæ sunt naturæ, hoc est, eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere.

VEra est & hæc Propositio & nititur præcedente. Hoc tamen observetur, non tantum illas res esse contrariæ naturæ, quarum una alteram potest destruere, sed etiam, quæ diversas planè habent essentias, ut est mens & corpus.

PROPOSITIO VI.

Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur

HUic quoque non refragamur, nititurque Prop. IV. præcedente. Sed quæ ad eam demonstrandam adducit Spinoza, ut Coroll. Prop. 25. I. & Prop. 34. I. falsa sunt fundamenta.

PROPOSITIO VII.

Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam.

VErissima est hæc Propositio & per se nota si de re corporea intelligatur, quia præter actualem essentiam in re ista nihil est. At si de mente sumatur, & per istum conatum perseverandi intelligatur ea actio, qua mens omnia incommoda à se & suo corpore repel-

pellit, omnia verò commoda prosequitur, falsum est illum conatum à mentis essentia non differre. Hoc autem sensu istam Propositionem accipi ex demonstratione Prop. 60. IV. potest liquere. Et porrò ex demonstratione Prop. 9. V. colligimus, quòd per conatum istum intelligat *potentiam cogitandi*. Quomodo verò in potentia cogitandi posset consistere iste conatus? an eo ipso, quo mens habet potentiam cogitandi, imo, an eo ipso, quo mens cogitat, vult omnia commoda prosequi & omnia incommoda à suo corpore repellere? An non hæc volitio est certus quidam cogitandi modus, qui non semper adest menti? Spinoza quoque in demonstranda hac Propositione nititur falso fundamento, quod est Prop. 36. I. unde hanc demonstrationem necesse est concidere.

PROPOSITIO VIII.

Conatus, qua unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.

VEra quoque est ista Propositio, una cum demonstratione, quæ tota nititur Prop. 4. præcedente.

PROPOSITIO IX.

Mens tàm quatenus claras & distinctas, quàm confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione & hujus sui conatus est conscia.

VEra quidem est hæc Propositio, si rectè intelligatur, & hoc sensu, quod omnes homines natura & ordinarie horreant mortem, adeoque ament perseverare in hac vita, & esse conjuncti cum corpore, in quo statu non possunt non distinctæ ideæ in illis esse conjunctæ cum confusis. Certum enim est alias, esse quoque homines, qui, considerato hoc statu non satis perfecto, quem confusæ istæ ideæ causantur suo modo, malunt ab eo liberari, & perfectiorem desiderant, quam post mortem consequi possunt. Quin imò sunt homines qui valdè confusas habentes ideas, quibus statum, in quo sunt in hâc vitâ sibi repræsentant tanquam summum malum, sibi ipsis violentas manus inferunt. Demonstratio prioris partis adhibita à Spi-

noza, quæ nititur Prop. 7. hujus, quam falsam ostendimus corruere necessario debet. Sed partis posterioris, *quod mens sui conatus est conscia* fundatur inter alia Prop. 23. II. quæ falsa est; per se tamen est nota & melius sine demonstratione cognoscitur ex hoc solo, quod omnium eorum, quæ in mente nostrâ sunt, eo ipso, dum sunt, simus conscii.

Scholium videamus. *Hic conatus*, inquit, *cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem & corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quàm hominis essentia, ex cujus naturâ ea, quæ ipsius conservationi inserviunt, necessariò sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est.* Vera hîc mixta sunt falsis. Quod conatum illum referendum censeat ad voluntatem, non ad intellectum, in eo rectè sentit; sed errat, quod voluntatem absolvi putat in eo solo conatu. Voluntas sanè intellectui hoc addit, quòd feratur erga illud objectum, quod quovis modo ab intellectu apprehensum est; in ista latione, vel inclinatione, vel conatu quoque, vel tendentia versus objectum, vel quocunque alio modo id appellare velis, consistit ratio formalis voluntatis; prout autem varium est objectum, ita quoque variat voluntas. Inter objecta, quæ mens apprehendit vel percipit, est quoque mens ipsa nostra, conatus igitur iste vel latio aut inclinatio versus se ipsam est species quædam voluntatis, sed cum præter mentem uniuscujusque propriam etiam alia sint objecta, etiam versus illa inclinari & ferri potest, adeoque circa illa ipsa quoque erit conatus, qui propterea ut species quædam voluntatis debet considerari. Appetitus à voluntate non videtur commodius distingui posse, quàm si appetitum dicamus eam voluntatem, quæ fertur versus sensibilia objecta, quæ ut grata nobis sive menti percepimus, qualia sunt primùm nostrum corpus, deinde ea, quæ suaviter illud afficiunt. Quomodo autem *ex istius appetitus natura ea, quæ hominis conservationi inserviunt, necessario sequantur*, fateor me non intelligere: homo enim sæpe appetit noxia errore inductus, nisi hoc ita interpreteris, quòd appetat quidem in genere ea, quæ hominis conservationi inserviunt, sed quod in particularibus non rarò aberret. Forte autem hæc verba non sunt intelligenda de natura appetitus, sed de natura hominis, quo posito, adhuc obscurum manet, *quomodo ex natura hominis ea, quæ hominis conservationi inserviunt, necessariò sequantur*: æquè enim ex hominis natura, prout nunc est, oritur senium, quod tendit ad mortem, ac sanitas, quæ facit ad ejus con-

conservationem. Distinguit postea etiam *inter Appetitum & Cupiditatem*, inter quæ nullam aliam agnoscit differentiam, *nisi quòd cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, & propterea sic definiri posse* putat, *quòd cupiditas sit appetitus cum ejus conscientia.* Credo tamen illum existimare istum appetitum esse actum quendam mentis, quod nisi faciat, voce illa appetitus aliter utitur, ac usus ejus fert, qui talis est, ut cognitionem aliquam in se includat & complectatur. Sic igitur appetitus, quâ talis, à cupiditate nullâtenus distingui potest. Commodior erit distinctio, si dicamus, appetitum esse voluntatem, quâ fertur versus sensibilia objecta, & cupiditatem esse voluntatem, quâtenus excitatur ad ista objecta sensibilia per motum spirituum, per quem etiam ista voluntas conservatur. Concludit Auctor hoc Scholium: *Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, vel appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contrà, nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.* Id hoc modo existimo ipsum colligere velle: Voluntas nostra nihil aliud est, quàm iste conatus perseverandi in suo esse, hic conatus est ipsa hominis essentia, quæ primum est omnium, quæ sunt in homine: Ergo præcedit omnia, quæ sunt in homine, adeoque etiam judicium de bono. Hæc spectant Cartesium, qui ex consideratione boni vel mali diversimodi deducit naturam & ordinem affectuum humanorum. Sed nos jam ostendimus, istum conatum esse speciem tantùm voluntatis, quæ necessariò supponit aliquam cognitionem, & perceptionem boni, in quâ Spinoza comprehendi putat Judicium, quod, ab ideâ non vult distinguere; judicium ergo, quod aliquid sit bonum præcedit voluntatem strictè sic dictam. Et sanè non possumus non pro communi notione habere hoc axioma: *Ignoti nulla est cupido,* cùm id natura mentis planè doceat.

PROPOSITIO X.

Idea, quæ corporis nostri existentiam secludit, in nostrâ mente dari nequit, sed eidem est contraria.

INtelligo hanc Propositionem de statu nostræ mentis, quem obtinet in hac vita, & sic ut veram admitto. Quamdiu enim hic sumus

mus manet conjunctio inter mentem & corpus, ac propterea corpus nostrum mentem semper afficit, sicque ideam continuo habet de ejus existentia. Sed Spinoza, ut ex Demonstratione apparet ulterius hoc trahit, quàm oportebat, atque ita videtur intelligere, ut mens nostra semper debeat habere ideam, quæ nostri corporis existentiam includit, adeoque si aliquando non habeat, nostra quoque mens cessare sit dicenda. Quod patet ex Prop. 11. & 13. II. quibus traditur, *quòd objectum ideæ humanam mentem constituentis sit corpus nostrum & nihil aliud.* At hoc sensu non tantùm falsissima est hæc Propositio, sed & impia & absurda, quæ mentem planè interire sancit, ubi destructum fuit corpus, quod cum ea est conjunctum. Demonstratio quoque, cadit, nixa præter Prop. 11. & 13. II. etiam Coroll. Prop. 9. II. quæ omnia sunt falsa.

PROPOSITIO XI.

Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coërcet, ejusdem rei idea mentis nostræ cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat vel coërcet.

Falsa est & absurda admodum hæc propositio, ex qua sequitur, ideam sanitatis mentis nostræ cogitandi potentiam augere & contrà, cum tamen experientia sæpe testatur homines robustos, sanos & validos non adeo esse ingeniosos, sed è contrario imbecilla valetudine affectos eos multum antecellere. Sed homo ille verbis planè abutitur contra usum eorum receptum, prout apparet ex eorum explicatione, quam legere licet in fine hujus Partis in explicatione definitionis suæ Affectuum. Sic ille: *Cum igitur supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quàm quòd mens ideam sui corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quæ plus minusve realitatis exprimit, quàm de suo corpore affirmaverat. Nam idearum præstantia & actualis cogitandi potentia ex objecti præstantia æstimatur.* Juxta hæc igitur sensus istius propositionis fuerit: Quicquid nostri corporis agendi potentiam auget, vel minuit, juvat vel coërcet, ejusdem rei idea plus minusve realitatis de suo corpore vel ejus parte exprimit; quo sensu absurdum non fuerit, si dicamus, ideam sanitatis augere mentis potentiam cogitandi, quia plus realitatis in sanita-

nitate quàm in morbo concipimus; quod tamen ipsum juxta Spinozæ principia verum non fuerit. Sed in hoc supponitur, de nulla alia re cogitare mentem, quàm de corpore, quod in superioribus falsitatis fuit convictum. Lex verò omnis methodi Geometricæ sic violatur, quæ semper procedit à clarioribus ad magis obscura, & semper præmittit ea, ex quibus posteriora queunt intelligi, contra quàm fit ab hoc auctore, qui explicationem rei, à qua sequentia dependent, differt in locum planè postremum. His sic præmissis accingit se ad explicationem affectuum humanorum, in quâ planè alio modo & ordine procedit, quàm Cartesius quoniam alia fundamenta conatus est sibi præstruere. Id facit hoc Scholio. *Videmus itaque*, inquit, *mentem magnas posse pati mutationes, & jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire*, (quod non nego, quamvis id non admittam eo, quo ille vult, modo) *quæ quidem passiones nobis explicant affectus Lætitiæ & Tristitiæ. Per* Lætitiam *itaque in sequentibus intelligam* passionem, qua mens ad *majorem perfectionem* transit. *Per* Tristitiam *autem* passionem, quâ ipsa ad *minorem* transit *perfectionem*. Atque hîc verum quidem est, ubi majorem sentimus in nostrâ mente perfectionem, nos non posse non Lætitiâ affici, & contrà, sed tamen propterea Lætitia non consistit in illo transitu ad majorem perfectionem, & nequaquam hæc Lætitia concipi debet tanquam omnium Passionum prima, cùm ista major perfectio possit prius spectari simpliciter tanquam bona, atque ita possit amari, quamvis nondum sit præsens, atque tùm demum oriatur Lætitia, quando ut præsentem percipimus. Similiter odium imperfectionis prius debet considerari ac Tristitia quæ imperfectionem præsentem spectat, sicut ex Cartesii libello de Passionibus patere potest. Si quis attentâ mente ad naturam ipsius Rei animum reflexerit, videbit, eam docere quòd in se reperiat Conatum perseverandi in suo esse, quæ autem percipit facere posse ad istam perseverantiam in suo esse, ut bona percipit & judicat, in quibus porro, illam bonitatem spectat vel simpliciter, unde Amor, vel cum relatione ad tempus, vel futurum, unde cupiditas, vel ad tempus præsens, unde Lætitia. Quid potest quæso magis conveniens rei naturæ excogitari, quàm ut res quælibet vel spectentur ut facientes ad nostri conservationem, vel ut nihil ad eam attinentes? Si posterius in iis observetur, nisi objecta ista sint nova & insolita, solent negligi, neque ullus circa ea locum habet affectus,

si verò spectentur ut bona, quid exactius conveniet cum ordine naturæ, quàm istiusmodi consideratio? Pergit Spinoza: *Porrò affectum Lætitiæ ad mentem & corpus simul relatum, Titillationem vel hilaritatem voco; Tristitiæ autem dolorem vel Melancholiam. Sed notandum, Titillationem & dolorem ad hominem referri, quando una ejus pars præ reliquis est affecta; Hilaritatem autem & Melancholiam, quando omnes pariter sunt affectæ.* De quibus facile conveniret nobiscum, si æquè de reliquis consensus esset, quamvìs Cartesius per Hilaritatem aliud quid intelligat, de quo agemus ad Prop. 19. Schol. II. De cupiditate vidimus ad Schol. Prop. 9. an autem ex his tribus omnes reliqui affectus possint dici componi, prout hîc indicat, videbimus cum ipso in sequentibus.

Aliud adhuc in isto Scholio molitur, *explicationem nempe Prop. 10. hujus partis, ut intelligatur, qua ratione idea ideæ sit contraria.* Sed demonstratio sive explicatio istius rei, iterum nititur pro more huic homini consueto falsis fundamentis. In Scholio Propos. 17. II. supponit, *ideam, quæ mentis humanæ essentiam constituit, corporis humani existentiam involvere*, quod falsum. Falsum etiam est, *quòd præsens nostræ mentis existentia ab hoc solo pendeat, quòd mens actualem corporis existentiam involvit.* Nititur etenim Prop. 18. II. quæ itidem falsa est. Ex his sequi dicit, *mentis præsentem existentiam ejusque imaginandi potentiam tolli, simulatque mens præsentem corporis existentiam affirmare desinit*, quòd fateor eodem modo sequi, quo uno absurdo dato plura ejusmodi sequi necesse est; quâ ratione animæ immortalitas planè tollitur, imò animam desinere dicendum desinente corpore humano. Habet quoque demonstratio pro fundamento Prop. 6. II. ex qua constare dicit, *causam, cur mens corporis existentiam affirmat, non esse, quia corpus existere incepit;* quæ falsitatis est convicta, unde hoc iterum fragile est fundamentum ad ostendendum, quâ ratione idea ideæ sit contraria, quod tia videtur intelligere, ut mens nostra in morte plane novam accipiat essentiam, cùm nunc ejus essentia in ideâ corporis humani fuerit constituta, quæ idea postea per aliam destruitur. Sic miræ metamorphoses ab illo homine introducuntur.

PRO-

PROPOSITIO XII.

Mens quantum potest, ea imaginari conatur, quæ corporis agendi potentiam augent, vel juvant.

HÆc Propositio procul dubio supponit, mentis essentiam totam in ideâ corporis humani consistere, uti antea professus fuit, adeò ut sic nulla detur in eâ idea purè spiritualis. Posset aliâs sanum recipere sensum, hunc nimirum, quod mens studens se ipsam conservare in hoc statu, in quo est, occupata sit in iis cogitandis, quæ corporis humani potentiam augent. Cùm autem in demonstratione Prop. 60. IV. conjungatur cum Prop. 7. III. tanquam ἰσοδύναμον, certum est, sensu illo falso à Spinoza sumi. Quicquid de eâ sit, demonstratio quâ nititur infirma est iterum, ob Prop. 7. II. & 11. III. quæ falsæ sunt.

PROPOSITIO XIII.

Cùm mens ea imaginatur, quæ corporis agendi potentiam minuunt, vel coërcent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quæ horum existentiam secludunt.

GEneralia valde sunt ista & nimis abstracta, quæ hic & alibi dicit de mente humanâ, cujus tamen natura melius ex inspectione sui ipsius adeoque conscientiâ potest cognosci, quàm ex ejusmodi generalibus & abstractis. Dicamus potius reducendo hæc generalia ad quid particulare; Cùm mens imaginatur adversam valetudinem conatur sibi in memoriam revocare remedia, quæ adversam valetudinem secludunt, si quædam olim novit, vel conatur ea inquirere. Sic concedemus istud libenter, neque tamen multum quoque refragabimur Propositioni ipsi, prout hîc est proposita.

Demonstratio non aliena esse videtur à veritate: *Quamdiu mens quicquam tale imaginatur, tamdiu mentis & corporis potentia minuitur, vel coërcetur* (ut in præced. Prop. demonstravimus) *& nihilominus id tamdiu imaginabitur, donec mens aliud imaginetur, quod hujus præsentem existentiam secludat* (per Prop. 17. p. II.) *hoc est, (ut modo ostendimus)*

mentis & corporis potentia tamdiu minuitur, vel coërcetur, donec mens aliud imaginetur, quod hujus existentiam secludit, quodque adeo mens (per Propos. 9. hujus) *quantum potest imaginari vel recordari conabitur.*

Corollarium etiam concedo, *quòd mens ea imaginari aversatur, quæ ipsius & corporis potentiam minuunt vel coërcent.*

Scholium dicit, ex his clarè nos intelligere, *quid amor, quidque odium sit. Nempe amor nihil aliud est, quàm Lætitia concomitante ideâ causæ externæ, & odium nihil aliud, quàm Tristitia concomitante ideâ causæ externæ.* Mira hæc definitio amoris, amor est Lætitia, similis iis, quibus alibi uti solet: Deus est extensus & cogitans, mens est idea corporis humani; huc enim redire debet juxta sua principia. Quomodo vero amor erit Lætitia, cùm possit esse amor sine ullâ Lætitiâ: amare enim possumus etiam illa bona quibus caremus, quibus non fruimur, quæ non possidemus: annon enim pauper potest amare divitias, quibus caret, æger sanitatem, quâ est destitutus? & sic de aliis. Similiter de odio est censendum: An non enim odio quis habere potest morbum, paupertatem à quibus tamen sit liber & de quibus non habeat causam tristandi? Sic judicandum censui ex hoc Scholio? Sed in Scholio ad Prop. 30. III. docet, se Amorem pro genere agnoscere, quo posito posterius hoc argumentum fateor collabi. Quàm vero obscurum est illud, *concomitante ideâ causæ externæ*! An hoc vult, Amorem esse lætitiam *si concomitetur illum idea causæ externæ?* Ergo amor non erit lætitia, si non concomitetur eum idea causæ externæ: quando ergo aliquis se ipsum amat, cùm non concomitetur idea causæ externæ, non habebit lætitiam, imò non habebit amorem: Sic amor erit non amor, vel potius, non dabitur amor sui ipsius, quod nescio an dicere voluisset vir ille. Sciscit tamen ille p. 152. ad Definit. 24. *esse affectus lætitiæ & tristitiæ quos idea rei internæ comitatur, tanquam causa.* Quis hæc conciliet? Alterum, quod in Scholio habet, non rejicimus: *Videmus deinde, quòd ille, qui amat, necessariò conatur rem, quam amat, præsentem habere & conservare; & contrà, qui odit, rem, quam odio habet, amovere & destruere conatur.*

PRO-

PROPOSITIO XIV.

Si mens duobus affectibus simul affecta semel fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero.

Facilè admittimus hanc Propositionem unà cum ejus demonstratione, quæ nititur Prop. 18. II. & Corol. 2. Prop. 16. II. quas ut veras agnovimus.

PROPOSITIO XV.

Res quæcumque potest esse per accidens causa lætitiæ, tristitiæ vel cupiditatis.

Obscura admodum est hæc Propositio, & exemplo declarandum fuisset, quomodo hoc intelligat. Quod si attendamus ad demonstrationem Prop. 36. III. videbimus hunc ejus sensum: *Quicquid homo simul cum re, quæ ipsum delectavit, vidit, id omne erit, per accidens lætitiæ causa*, quod falsum esse facile exemplis ostendi potest. Quid si enim cum re, quæ ipsum delectavit, conjunctum vidit aliquid, quod non delectat, an ergo hoc ipsum poterit esse lætitiæ causa? Delectet hominem pulchra mulier facie, quæ claudicet? An ergo dicetur claudicationem esse lætitiæ causam? quis hoc dixerit? Demonstratio etiam rem non claram reddit, multò minus probat. *Ponit, mentem duobus affectibus simul affici, uno, qui ejus potentiam neque auget neque minuit, altero qui eandem vel auget vel minuit*, quod supponamus cum ipso; dicit postea, *ex præcedenti Propositione patere, quod ubi mens postea illo à suâ verâ causâ, quæ (*per hypothesin*) per se ejus cogitandi potentiam nec auget, nec minuit, afficietur, statim & hoc altero afficietur.* At hoc non patet ex præcedenti Propositione, quod vera causa affectus sit ille, qui humanæ mentis cogitandi potentiam nec auget nec minuit. Et intelligi nequit, quæ sit illa vera causa & cujus effectus sit causa; de affectu sermo hîc tantum est, nec quis sit ille affectus dicitur: Eritne ergo vera causa *affectus*, sed nescio cujus, ipse affectus, nescio quis? Et supponitur, affectum esse affectionem corporis, quâ ejus potentia agendi augetur vel minuitur ex Defin. 3. quam rejecimus; simul quoque supponi debet, quod id, quod corporis agendi potentiam auget vel minuit, etiam mentis cogitandi po-

potentiam augeat vel minuat ex Propos. 11. quam falsitatis convicimus. Tandem supponit quoque, quod id, quod cogitandi potentiam auget vel minuit; sit lætititia vel tristia ex Scholio Prop. II. hujus, ad quod definitiones illas Spinozæ, quibus lætitiam vel tristitiam definit, rejecimus.

Corollarium derivat ex illâ Propositione: *Ex eo solo, quod rem aliquam affectu lætitiæ; vel tristitiæ, cujus ipsa non est causa efficiens, contemplati sumus, eandem amare vel odio habere possumus*, quòd non est clarius præcedenti Propositione. Videamus, an ex Demonstratione aliquid lucis queamus haurire. Nempe ex Prop. 14. hujus colligit, *ex hoc solo quòd rem aliquam amemus vel odio habeamus fieri, ut mens istam rem postea imaginando affectu lætitiæ vel tristitiæ afficiatur*, quod concedamus. At falsum est, quod ex Schol. Prop. II. hujus colligit, *per lætitiam & tristitiam mentis & corporis potentiam augeri vel minui*, non enim definitionem illam lætitiæ & tristitiæ ibi positam admittimus. Nititur quoque hæc demonstratio Prop. 12. hujus & Sch. Prop. 13. ubi tum perversas definitiones amoris & odii vidimus.

Scholium. *Hinc intelligimus, qui fieri potest, ut quædam amemus vel odio habeamus absque ullâ causâ nobis cognitâ, sed tantùm ex sympathiâ (ut ajunt) & antipathiâ.* Quibus verbis hoc ipsum velle puto, quod quando aliqua res potentiam agendi mentis & corporis auget vel minuit, simul illam amemus vel odio habeamus: Quod quidem rejicere nolo, quamvis putem ejus rei adhuc alias dari posse rationes, etiam præter illam, quam subjungit: *Atque huc referenda etiam ea objecta, quæ nos lætitiâ vel tristitia afficiunt ex eo solo, quòd aliquid simile habent objectis, quæ nos iisdem affectibus afficere solent, ut in sequenti Prop. ostendam.*

PROPOSITIO XVI.

Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile objecto, quod mentem lætitiâ vel tristitiâ afficere solet; quamvis id, in quo res objecto est similis, non sit horum affectuum efficiens causa; eam tamen amabimus vel odio habebimus.

ADmittimus hanc Propositionem, in demonstratione hæremus, quatenus nititur Prop. XV. & ejusdem corollario, quæ obscuritatis arguimus.

PRO-

PROPOSITIO XVII.

Si rem, quæ nos tristitiæ affectu afficere solet, aliquid habere imaginamur simile alteri, quæ nos æquè magno lætitiæ affectu solet afficere, eandem odio habebimus, & simul amabimus.

OBscura hæc iterum est Propositio, & ea quæ mentem humanam attinet, longè melius cognoscuntur per particularem explicationem & interiorem mentis conscientiam, quàm per ejusmodi generales demonstrationes. Nititur autem illa demonstratio inter alia Schol. Prop. 13. in quo vitiosa illa definitio amoris & odii reperitur, quam reprobavimus.

Scholium. *Hæc* mentis constitutio, quæ scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi *vocatur* fluctuatio, *quæ proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem* (vid. Schol. Propos. 44. p. II.) *nec animi fluctuatio & dubitatio inter se differunt, nisi secundum majus & minus.* Ubi an satis memor fuerit eorum, quæ habuit in Schol. Prop. 44. valdè dubito. Fluctuationem enim ibi retulit ad imaginationem; at dubitatio potest versari circa illas res, in quibus nulla planè imaginatio habet locum, ut, si quis dubitet de Deo, de mente, de cogitationibus, de virtutibus. Sed hic homo id, quod tantâ curâ & tam egregiè distinxerat, Cartesius, mentem nempe & ea quæ sunt mentis, à corpore & iis quæ ad corpus attinent, iterum omni molimine confundit. Cæterum quòd *fluctuatio animi* sit affectus & qualis ille sit, accuratè potest cognosci ex Cartesii art. 170. *De Passionibus*, quæ si quis cum Med. I. ejusdem de Primâ Philosophiâ conferat, facile videbit, quænam inter dubitationem & animi fluctuationem intercedat distinctio. Porrò *notari* vult, se *in Propositione præcedenti has animi fluctuationes ex causis deduxisse, quæ per se unius & per accidens alterius affectus sunt causa*, quod *ideo se fecisse dicit, quia sic facilius ex præcedentibus deduci poterant; at non quòd neget, animi fluctuationes plerumque oriri ab objecto, quod utriusque affectus sit efficiens causa.* In quo nihil reprehendimus præter obscuritatem Propositionis præcedentis, cujus verba hoc ipsum non videntur docere; nec etiam repugnamus probationi, quam his adjungit, quæ tota ex eo dependet, quod corpus humanum sit ex multis iisque diversis individuis compositum, & quòd una eademque res multis diversis modis possit affici.

PRO-

PROPOSITIO XVIII.

Homo ex imagine rei præteritæ aut futuræ eodem Lætitiæ & Tristitiæ affectu afficitur, ac ex imagine rei præsentis.

HÆc Propositio facile conceditur, neque opus erat tanto molimine ad ejus veritatem probandam, quanto usus est Spinoza. Explicatione potius & melius res illa erat declaranda. Scilicet quando imago rei præteritæ aut futuræ ita exhibetur, uti exhibetur imago rei præsentis, potest mentem eodem modo afficere, ac si præsens esset objectum, uti in dormientibus & mente motis contingere solet. Aliàs ad Lætitiæ affectum excitandum, requiritur, ut res, de quâ lætamur, spectetur ut præsens, uti ex anteà à me dictis potest constare.

Scholium I. habet quædam de præterito & futuro, quibus docet, quomodo illud à se hic accipiatur. *Rem eatenus præteritam aut futuram hic voco, quatenus, ab eadem affecti fuimus, aut afficiemur. Ex gr. quatenus ipsam vidimus, aut videbimus, nos refecit, aut reficiet, nos læsit aut lædet &c.*

Scholium II. habet quasdam affectuum definitiones. *Spes* ipsi *nihil aliud est, quam inconstans Lætitia, orta ex imagine rei futuræ vel præteritæ de cujus eventu dubitamus.* At manifestum est, in spe quoque esse desiderium rei, adeoque hunc affectum esse compositum ex Lætitiâ & desiderio quæ inter se invicem miscentur, uti benè observavit Cartesius de Passionibus art. 165. Desideramus utique rem, quam speramus, non ergo potest desiderium à spe separari. Similis defectus ab ipso commissus est in definitione *metus*, quem dicit, *esse inconstantem Tristitiam ex rei dubiæ imagine etiam ortam*, cùm & hic cupiditas sive desiderium necessariò sit commixtum; nec enim ullus metus est non consequendi vel amittendi rem, cujus nullo desiderio tenemur. Quòd *ex spe fiat securitas & ex metu desperatio, si horum affectuum dubitatio tollatur*, rectè observat. Gaudium distinguit à Lætitiâ, dicens: Gaudium esse *Lætitiam ortam ex imagine rei præteritæ, de cujus eventu dubitamus*, quæ mira definitio est. Neque enim intelligo, quomodo Læti esse possimus de re præteritâ, de cujus eventu dubitamus. Potest locum habere quædam Lætitia circa mala præterita, eo ipso nomine, quod præterierint, quod rectè observat Cart. de Pass.

Paſſ. art. 210. quando Hilaritatem conſiderat *tanquam ſpeciem Lætitiæ, quæ id habet ſpeciale, quòd ejus dulcedo augetur recordatione malorum præteritorum, & quibus homines ſe ita ſublevatos ſentiunt, ac ſi grave aliquod onus quod diu bajulâſſent, ex ſuis humeris remotum ſentirent?* Poſſumus etiam lætari de re aliquâ bonâ, *quæ præter ſpem evenit*, uti poſtea loquitur in fine Libr. III. Defin. 16. ſed non poteſt concipi res præterita, de cujus eventu dubitamus. Et ſi ſit præterita, quomodo ergo venit conſiderandus eventus? Eventus enim ſpectat res futuras. Si eventus rei futuræ ſit certus poteſt nos afficere Lætitiâ, quia illa animi conſtitutio, quâ certus eſt, rem eventuram, eam rem tanquam præſentem conſiderare poteſt, quod locum habère nequit, ubi eſt dubius eventus. Forte tamen nihil aliud his verbis voluit ſignificare, quàm poſſe factas eſſe quaſdam actiones, & nos noſſe, quòd illæ ſint factæ v. gr. legationem de pace impetrandâ factam ad Regem, poſſe nos ignorare eventum illius legationis & tamen lætari vel hoc nomine, quod iſta legatio fuerit facta, quo ſenſu libenter admittimus. Tandem *Conſcientiæ morſum* dicit eſſe *Triſtitiam oppoſitam gaudio*. Certum autem eſt, Conſcientiæ morſum oriri ex dubitatione, ſive ſcrupulo, qui injicitur, num id quod fit, vel factum eſt bonum ſit necne? Non ergo poteſt in gaudio locum habere dubitatio, cùm hæc ſit cauſa morſus Conſcientiæ: Ergo contrarius affectus non poteſt habere eandem cauſam.

PROPOSITIO XIX.

Qui id, quod amat, deſtrui imaginatur, contriſtabitur, ſi autem conſervari, lætabitur.

Propoſitio iſta facile concedi poteſt, & ferè pro axiomate per ſe noto poteſt haberi. Demonſtratio verò, quam adhibet rem potius intricat & difficilem reddit, nitens quoque falſis fundamentis, cujuſmodi ſunt Prop. 12. III. & Schol. Prop. 11. III.

PROPOSITIO XX.

Qui id, quod odio habet, destrui imaginatur, latabitur.

ET hanc Propositionem admittimus, quòd ea ex naturâ odii, & ex iis, quæ clarè satis docuit Cartesius, planè sequatur. Demonstrationes verò Auctoris, quod & hîc fit, rem potius intricare quàm probare solent, quamvis aliàs & ipsam, modo rectè intelligatur, admittimus.

PROPOSITIO XXI.

Qui id, quod amat, Lætitiâ vel Tristitiâ affectum imaginatur; Lætitia etiam vel Tristitia afficietur; & uterque hic affectus major aut minor erit in amante, prout uterque major aut minor est in re amata?

QUi ad naturam amoris ritè attenderit facile istam Propositionem admittet, neque indigebit demonstratione partim intricatâ, partim falso nixâ fundamento, cujusmodi est Schol. Prop. 11. III. in quo supponitur; Lætitiam consistere in transitu ad majorem perfectionem; quod ipsa experientia convincit falsitatis; potest enim quis transire ad majorem perfectionem corporis dum insensibiliter valetudo restauratur, qui tamen propterea non lætabitur.

PROPOSITIO XXII.

Si aliquem imaginamur Lætitia afficere rem, quam amamus, amore erga eum afficiemur. Si contrà eundem imaginamur Tristitia eandem afficere; è contra odio etiam contra ipsum afficiemur.

HÆc Propositio potest admitti, si per rem, quam amamus, intelligamus hominem aut aliud quid ratione præditum; talis enim res demum Lætitiâ potest affici, sed si per illam rem intelligamus quodcumque amoris nostri objectum, supponitur, illud omne habere mentem, quæ Lætitiâ potest affici, quo nihil falsius, prout

suo

ſuo loco jam obſervatum fuit. Demonſtratio nititur inter alia Schol. Prop. 13. in quo confuſa & inepta traditur definitio amoris, quam in ſuperioribus refutavimus.

In Scholio reperitur primùm definitio *Commiſerationis*, quod ſit, *Triſtitia orta ex alterius damno*, quæ ſtrictior eſt Definitio, cùm omittat amorem, qui illi Triſtitiæ eſt mixtus, quod ſatis ex Prop. 22. videtur patere. Sed ille contra omnem rationem amorem ſpectat tanquam ſpeciem Lætitiæ, & propterea cum Triſtitia noluit eum commixtum. De affectu oppoſito commiſerationi dicit, ſe ignorare nomen, in quod parum eſt ſitum. Dein definitionem recitat Favoris & Indignationis, *amorem erga illum, qui alteri benè fecit, favorem, & contra odium erga illum, qui alteri malè fecit indignationem appellans*, de quibus nolumus contendere. *Denique notandum* dicit, *nos non tantum miſereri rei, quam amavimus, ſed etiam ejus, quam antea nullo affectu proſecuti ſumus; modo eam nobis ſimilem judicemus (ut infra oſtendam;) Atque adeo ei etiam favere, qui ſimili benè fecit, & contra in eum indignari, qui ſimili damnum intulit;* quibus nos non contradicimus.

PROPOSITIO XXIII.

Qui id, quod odio habet Triſtitiâ affectum imaginatur, lætabitur; ſi contrà idem lætitiâ affectum eſſe imaginetur, contriſtabitur; & uterque hic affectus major aut minor erit, prout ejus contrarius major aut minor eſt in eo, quod odio habet.

NEque huic Propoſitioni poſſumus refragari, cùm in naturâ Lætitiæ, Triſtitiæ & Odii ſit fundata. Nolumus etiam contradicere demonſtrationi, quamvis rem iſtam ſimpliciùs longè ex naturâ Lætitiæ, Triſtitiæ & Odii, prout hæc à Carteſio ſunt demonſtrata puteremus intelligi poſſe.

Nec Scholio contrariamur, in quo obſervat, *Hanc lætitiam vix ſolidam & abſque ullo animi conflictu eſſe poſſe*. Rationis, quam adducit, hic ſenſus eſſe videtur, quod homo, qui Triſtitiâ affectus eſt, poſſit quidem ſpectari ut objectum noſtræ Lætitiæ, quatenus eſt objectum noſtri Odii, ſed tamen idem ille etiam queat conſiderari tanquam objectum noſtræ Triſtitiæ, quatenus ſpectatur ut nobis ſimilis, adeo ut ſic Lætitia in Triſtitiam poſſit commutari.

PROPOSITIO XXIV.

Si aliquem imaginamur Lætitiâ afficere rem, quam odio habemus, odio etiam erga eum afficiemur. Si contrà eundem imaginamur Tristitiâ eandem rem afficere amore erga ipsum afficiemur.

SPinoza hanc Propositionem vult demonstrari eodem modo, ac Propositio 22. hujus demonstrata fuit; sed quoniam illa nixa fuit definitione amori confusâ & inepta illam merito rejecimus. Natura Odii, Lætitiæ & Tristitiæ longè melius rem istam docebunt, quam melius ex Cartesio quam Spinozâ discemus.

In Scholio definit invidiam, quam dicit, *nihil aliud esse, quàm ipsum Odium quatenus id consideratur hominem ita disponere, ut malo alterius gaudeat, & contra ut ejusdem bono contristetur*; sed confundit hic duos affectus distinctos; Gaudium enim de malo alterius non Invidiæ nomine, sed Ἐπιχαιρεκακίας venire solet, adeoque hæc inter se invicem sunt distincta.

PROPOSITIO XXV.

Id omne de nobis deque re amatâ affirmare conamur, quod nos, vel rem amatam Lætitiâ afficere imaginamur; Et contrà, id omne negare, quod nos vel rem amatam Tristitiâ afficere imaginamur.

MIra hîc adhibetur phrasis, quod id conemur affirmare, quod nos vel rem amatam Lætitiâ afficere imaginamur. Videtur tamen nihil aliud per eam significare, quàm quod cupiamus adesse nobis vel rei amatæ id, quod nos vel rem amatam Lætitiâ afficere imaginamur, & contrà, quo sensu si accipiat, possumus istam Propositionem admittere, quæ satis patet ex naturâ Amoris, Lætitiæ, & Cupiditatis, ut non indigeamus demonstratione illa Spinozæ, quæ nititur inter alias Prop. 12. III. quam falsam esse ostendimus.

PRO-

PROPOSITIO XXVI.

Id omne de re, quam odio habemus, affirmare conamur, quod ipsam Tristitiá afficere imaginamur, & id contra negare, quod ipsam Lætitiá afficere imaginamur.

SI illa phrasis *affirmare de re aliqua* idem sit, quod velle alicui rei, & hic sit sensus verborum: *Id omne rei, quam odio habemus volumus evenire, quod ipsam Tristitia afficere imaginamur &c.* hæc Propositio ex natura Odii, Tristitiæ & Cupiditatis facile intelligetur, ut de demonstratione alia nos esse solicitos non oporteat.

In Scholio quæ habet de natura Superbiæ libenter admittimus, quam non malè dicit *speciem esse delirii, quia homo apertis oculis somniat, se omnia illa posse, quæ sola imaginatione assequitur, quæque propterea veluti realia contemplatur, iisque exultat, quamdiu ea imaginari non potest, quæ horum existentiam secludunt & ipsius agendi potentiam determinant. Est igitur* Superbia *Lætitia ex eo orta, quod homo de se plus justo sentit.* His adjungit definitionem *Existimationis, quam dicit esse Lætitiam, quæ ex eo oritur, quod homo de alio plus justo sentit.* At vox existimationis magis generalis est ut sic perperam restringatur: possumus enim alium justè æstimare. Magis etiam generalis est vox *Despectus* quæ perperam restringitur à Spinoza, ad eum, *qui de alio minus justo sentit*, cùm queamus aliquem despicere, quem justo suo valore æstimamus, dum nimirum eum omni Generositate destitutum & humilitate vitiosa affectum novimus. Sed hoc excusat in *Explicatione* Definitionis XIX. & XX. hujus Partis, unde nolumus hac de re ipsi movere litem.

PROPOSITIO XXVII.

Ex eo, quòd rem nobis similem, & quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur.

HÆc Propositio, si intelligatur de eo, quod ordinariè solet fieri inter homines, admitti potest. Atque ita ipsa conscientia, quâ

 homo

homo conscius est sui ipsius, veritatem hujus Propositionis ostendit. Nolumus tamen rejicere demonstrationem Spinozæ, quam apud ipsum potest videre Lector. Sed si eo sensu prolata fuerit, quasi id semper obtineat, id quoquè falsum esse experientia docet. Patet vero ex Scholio Prop. 68. IV. sensum hujus propositionis planè universalem, adeo ut nomine eorum, quæ homini sunt similia etiam bruta comprehendantur, unde liquet, falsam esse hanc ipsam Propositionem Universalem.

In Scholio reperitur definitio Æmulationis, sed non perfecta, quâ sciscit, *Æmulationem nihil aliud esse, quam alicujus rei cupiditatem, quæ in nobis ingeneratur ex eo, quod alios nobis similes eandem cupiditatem habere imaginamur:* addi enim debebat, quod sic homo res illas, quas suscipit, sibi successuras speret, quod aliis eas benè succedere videt.

Corollaria tria subjungit huic Propositioni, quæ clariora sunt in se ipsis quàm ut lucem ex demonstrationibus Spinozæ queant consequi, quæ propterea nudè tantùm recitabimus

Corollarium I. *Si aliquem, quem nullo affectu prosecuti sumus, imaginamur Lætitia afficere rem nobis similem. Amore erga eundem afficiemur. Si contra eundem imaginamur eandem Tristitia afficere, contra Odio erga ipsum afficiemur.*

Corollarium II. *Rem, cujus nos miseret, odio habere non possumus ex eo, quod ipsius miseria nos Tristitia afficit.*

Corollarium III. *Rem, cujus nos miseret, à miseria, quantum possumus, liberare conabimur.*

In Scholio Benevolentiam definit, sed perperam. *Voluntatem sive appetitum benefaciendi, qui ex eo oritur, quod rei, in quam beneficium conferre volunmus, nos miseret* Benevolentiam, *vocari*, dicit, *quæ proinde nihil aliud sit, quàm cupiditas ex commiseratione orta.* Benevolentiæ enim vox aliquid generalius significat, & potest benevolentia exseri etiam erga eum, qui miser non est.

PRO-

PROPOSITIO XXVIII.

Id omne, quod ad Lætitiam conducere imaginamur, conamur promovere ut fiat, quod verò eidem repugnare, sive ad Tristitiam conducere imaginamur, amovere vel destruere conamur.

HÆc quoque Propositio facilè admitti potest sine ulla demonstratione, præter eam, quæ nititur intima nostrâ continentia & natura Lætitiæ.

Demonstrationis Spinozæ prima Pars, nititur inter alia fundamenta Prop. 12. III. quam duplicem admittere posse observavimus sensum, vero tamen hîc videtur adhiberi. Sed alia substernuntur fundamenta, falsa planè, cujusmodi sunt Coroll. Prop. 7. & Coroll. Prop. nititur II. Altera Pars Schol. Prop. 13. III. in quo illa confusio Tristitiæ cum Odio reperitur, sicque soliditate demonstrationis caret.

PROPOSITIO XXIX.

Nos id omne agere etiam conabimur, quod homines (intelligi hîc & in seqq. vult homines, quos nullo affectu prosecuti sumus) *cum Lætitia adspicere imaginamur, & contra id agere aversabimur, quod homines aversari imaginamur.*

HÆc Propositio etiam non absolutam habet veritatem, sed eodem sensu potest admitti, quo Prop. 27. admissa fuit, scilicet, quòd hoc ordinariè soleat fieri. Demonstratio Spinozæ à nobis propterea rejicitur, quia nititur Schol. Prop. 13. III. in quo Amor cum Lætitia & Odium cum Tristitia perperam confunduntur.

In Scholio primùm definit Ambitionem & Humanitatem. *Hic conatus*, inquit, *aliquid agendi, & etiam omittendi, eâ solâ de causâ, ut hominibus placeamus, vocatur Ambitio, præsertim, quando adeo impensè vulgo placere conamur, ut cum nostro aut alterius damno quædam agamus, vel omittamus; aliàs humanitas appellari solet.* Sed perperam nomine humanitatis, quæ virtus est, venit vitium, quod in eo consistit,

quòd

quòd conemur aliquid agere & omittere, ea solâ de causâ, ut hominibus placeamus. Nunquam enim hic unicus scopus debet esse nostrarùm actionum, ut hominibus placeamus, cùm eâ ratione manifestè in vitia simus lapsuri omnis generis. Dein Laudem & Vituperium describit: *Lætitiam*, inquit, *quâ alterius actionem, quâ nos conatus est delectari, imaginamur, Laudem voco; tristitiam verò, qua contrà ejusdem actionem aversamur, Vituperium voco;* Laudem & Vituperium hìc considerat, prout sunt in mente, non prout extrinsecus se manifestant. Sed etsi aliquis nos non conatus fuerit delectari, locum tamen habere Laus potest, modo fecerit id, quo merito delectari possumus, & contra. In laude etiam non tantùm locum habere potest lætitia, sed etiam amor ejus, quem laudamus, venit considerandus, & contra, quod tamen non miror factum non esse à Spinoza, cùm ille Lætitiam & Amorem confundere consueverit.

PROPOSITIO XXX.

Si quis aliquid egit, quod reliquos Lætitia afficere imaginatur, is Lætitia, concomitante idea sui, tanquam causa afficietur, sive, se ipsum cum Lætitia contemplabitur. Si contrà aliquid egit, quod reliquos tristitia afficere imaginatur, se ipsum cum tristitia contrà contemplabitur.

NOlo huic repugnare Propositioni, nec etiam demonstrationi; prout à Spinoza adducta est. Etsi enim Prop. 23. II. qua inter alia nititur, non sit vera, verum tamen est, hominem sui esse conscium per affectiones, quibus ad agendum determinatur.

Sed in Scholio mira videbimus. Putabam ex Scholio Prop. 13. III. quòd Amorem habeat pro specie Lætitiæ, & Odium pro specie tristitiæ, quia ibi *Amorem* definivit *esse Lætitiam concomitante idea causæ externæ* & Odium dixit esse *Tristitiam concomitante etiam idea causæ externæ*, sed ille ex his definitionibus in scholio repetitis concludit: *Erit ergo hæc Lætitia & Tristitia Amoris & Odii Species.* Erit ergo Amor species Lætitiæ, & Lætitia Species Amoris. Sed fortè distinguenda est Lætitia juxta ipsum, quòd alia sit, quam concomitatur idea causæ externæ, alia, quam idea causæ non externæ concomitatur: Illa ergo erit

I Amor

Amor, non hæc. Similiter de Tristitia dicendum. Atque hîc quidem verum erit, omnem Lætitiam præsupponere Amorem, sed propterea tamen Lætitia non est dicenda Amor, quemadmodum, etsi dies supponat præcedentem auroram, non tamen propterea dies poterit dici aurora. Pergit Spinoza; *sed quia Amor & Odium ad objecta externa referuntur, ideo hos affectus aliis nominibus significabimus; nempe Lætitiam, concomitante idea causæ externæ, Gloriam, & Tristitiam huic contrariam Pudorem appellabimus: Intellige, quando Lætitia vel Tristitia ex eo oritur, quòd homo se laudari vel vituperari credit; aliàs Lætitiam, concomitante idea causæ externæ, Acquiescentiam in se ipso; Tristitiam verò eidem contrariam Pœnitentiam vocabo.* Quidni verò brevissimè sic potius dixisset: *Gloria est species Lætitiæ super Amore sui ipsius fundata, quæ oritur ex opinione aut spe concepta laudis apud alios obtinendæ*, quæ Definitio est Cartesii de Passionibus art. 204. sic clarissimè natura Gloriæ fuisset explicata, ex cujus oppositione Pudor quoque facillimè intelligitur. Acquiescentia in se ipso melius quoque ex Cart. art. 190. intelligitur, quàm ex hoc Auctore. Acquiescentia enim secundum Cartesium est species Lætitiæ, quam quis concipit ex eo, quòd constanter virtuti institerit, ex qua facile natura Pœnitentiæ potest intelligi. His subjungit: *Quia (per Coroll. Prop: 17. p. 2.) fieri potest, ut Lætitia, qua aliquis se reliquos afficere imaginatur, imaginaria tantum sit, & (per Prop. 25. hujus) unusquisque de se id omne conatur imaginari, quod se Lætitia afficere imaginatur; facile ergo fieri potest, ut gloriosus superbus sit, & se omnibus gratum esse imaginetur, quando omnibus molestus est.* Quod facile admittimus, modo observetur, hoc longè clarius ex mente Cartesii sic potuisse dici: Fieri posse, ut actiones super quibus homines stabiliunt suam acquiescentiam, sint vitiosæ potius quàm virtuosæ, & ea ratione eam nonnisi superbiæ & absurdæ arrogantiæ producendæ inservire. Sed placuit sibi Auctor hîc in Methodo sua satis intricatâ & spinis repletâ, quâ si quis scientiam consequi valeat, mirabor admodum.

PROPOSITIO XXXI.

Si aliquem imaginamur amare, vel cupere, vel odio habere aliquid quod ipsi amamus, cupimus, vel odio habemus, eo ipso rem constantius amabimus &c. Si autem id, quod amamus, eum aversari imaginamur, vel contrà, tum animi fluctuationem patiemur.

HÆc Propositio iterum est ex illis, quæ sæpe solent obtinere inter homines, sed non semper, adeoque non est universalis, & per consequens non est demonstrabilis. Hoc vel ex ipsa demonstratione à Spinoza adhibita potest fieri manifestum. Nititur enim Prop. 27. III. quæ ejusdem est furfuris, atque ita demonstratio ista hoc solummodo conficit; solere sic fieri inter homines, non semper tamen id fieri. Scilicet, si ad prioris Amoris causam nova aliqua accedat, à quâ fovetur, hoc ipso constantius amabimus; at illa nova causa non semper accedit.

Corollarium. *Hinc, & ex Prop. 28. hujus sequitur, unumquemque, quantum potest, conari, ut unusquisque id, quod ipse amat, amet, & quod ipse odit, odio etiam habeat*, cui nos non refragamur.

Etiam ea, quæ in Scholio legimus, pro veris admittimus, neque piget ea his adjungere: *Hic conatus efficiendi, ut unusquisque probet id, quod ipse amat, vel odio habet, revera est ambitio* (vid. Schol. Prop. 29. hujus) *atque ideo videmus, unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, quod dum omnes pariter appetunt, pariter sibi impedimento, & dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt.*

PROPOSITIO XXXII.

Si aliquem re aliqua, qua unus solus potiri potest, gaudere imaginamur, conabimur efficere, ne ille illa re potiatur.

NOn intelligo, quomodo illam Propositionem queat habere pro tali, quæ sit scientifica & demonstrabilis, cùm ne quidem sit ex plurimùm contingentibus, & experientiæ manifestè refragetur. Si

Si ulla res est, qua unus solus potiri potest, est uxor; quoties verò homines imaginantur maritos gaudere uxoribus! An ergo hominum natura est, conari efficere, ne mariti suis uxoribus potiantur?

Demonstratio nititur Prop. 27. hujus, quæ non est universalis veritatis.

Ex Scholio patet, Proposit. XXXII. non esse universalem. Sic ille: *Videmus itaque, cum hominum naturâ plerumque ita comparatum esse, ut eorum, quibus malè est, misereantur, & quibus benè est, invideant, &* (per Prop. præced.) *eò majore odio, quo rem, qua alium potiri imaginantur, magis amant.* Quæ omnia facilè possumus concedere. *Videmus deinde, ex eadem natura humana proprietate, ex qua sequitur, homines esse misericordes, sequi etiam, eosdem esse invidos & ambitiosos.* Si hîc iterum subintelligat *plerumque* non erit hæc dicenda proprietas humanæ naturæ, sed accidens aliquod commune; atque eo sensu id demum ex antecedentibus potest asseri. Sed, quod mireris, vir ille intelligit, per naturam hominis, ea, quæ homini competunt, prout ducitur ab affectibus, eosque cæco impetu sequitur; cùm tamen æquè ratio competat homini ac affectus; & si ducatur ratione, talia in ipso, quæ hâc in Parte III. ei adscribuntur, non reperientur. Tertium, quod in hoc Scholio annotat, si intelligatur, id solere fieri ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, etiam facile admittimus. *Denique inquit si ipsam experientiam consulere velimus, ipsam hac omnia docere experiemur; præsertim si ad prioris ætatis nostræ annos attenderimus. Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in æquilibrio est, ex hoc solo ridere, vel flere experimur, quòd alios ridere vel flere vident; & quicquid præterea vident alios facere, id ipsum imitari statim cupiunt, & omnia denique sibi cupiunt, quibus alios delectari imaginantur; nimirum, quia rerum imagines, uti vidimus, sunt ipsæ humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum à causis externis afficitur, disponiturque ad hoc vel illud agendum.*

PROPOSITIO XXXIII.

Cùm rem nobis similem amamus, conamur, quantum possumus, efficere, ut nos contrà amet.

NOn repugnamus huic propositioni ut pote in experientia fundata. Nec contradicimus demonstrationi quæ Prop. 12. III. ad-

adducit pro fundamento, quæ prout generatim ibi proposita legitur falsa quidem est, sed hoc tamen veritatis in se habet, quod hîc adducit, quòd *rem, quam amamus, præ reliquis, quantum possumus, imaginari conamur.* Reliquæ etiam Propositiones, prout hîc adhibentur, à nobis possunt admitti.

PROPOSITIO XXXIV.

Quo majori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eò magis gloriabimur.

ITa obtinere solere inter homines non negamus. Demonstratio tamen admitti nequit, cùm inter alia vitiosâ ista Amoris definitione nitatur, quæ in Schol. Prop. 13. III. ocurrit, ut & Prop. 11. III. quæ falsa est.

PROPOSITIO XXXV.

Si quis imaginatur rem amatam eodem, vel arctiore vinculo Amicitiæ, quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, odio erga ipsam rem amatam afficietur, & illi alteri invidebit.

ITa fieri solere inter homines non diffitemur, perperam tamen id prout sæpius monui pro humanæ naturæ proprietate habetur. Demonstratio Spinozæ nititur quibusdam falsis, cujusmodi est Schol. Prop. 13. III. ut nunc de aliis non dicam.

In Scholio format nobis Zelotypiæ ejusmodi definitionem, quæ non satis ejus naturam explicat, quam si quis conferat cum iis, quæ Cart. de Passionibus §. 167, 168, 196. de ea docet, facile videbit, quantum distent æra lupinis. *Odium erga rem amatam Invidiæ junctum Zelotypiam vocari* dicit, cùm tamen Zelotypia dari possit sine ullo odio. Eò usque pervenimus, si hunc Auctorem sequamur, ut nomina rerum cum ipsis rebus perdamus. Certum est, ordinariè, & ut plurimùm Zelotypiam designare illum affectum, quo agitatur maritus dum suspicatur, suam uxorem rem habere cum alio viro; atque hinc illa vox per analogiam etiam aliis commotionibus applicatur. In illa autem Zelotypia est metus amittendi illud bonum,

de

de quo censet, id sibi soli esse possidendum, & Cupiditas adeoque studium illud conservandi. Sed non est Odium, nisi postquam censetur amissum esse, illudque primario erga illum, qui rapuit, dein etiam sæpe erga rem amatam, si ipsius culpa intervenerit. Non tamen illud Odium semper locum habet; non, quando nulla culpa intervenit, aliquando etiam non reperitur illud Odium, ubi culpa intercessit, quia magnus sæpe est Amor. Jam si circa alia objecta versetur Zelotypia, ut si præfectus urbis Zelotypia afficiatur erga illam urbem, vel honesta mulier erga suum honorem, nunquam locum habebit Odium erga rem amatam. Sic igitur à janua quia aberravit Spinoza, reliqua, quæ inde sequuntur, meliora esse non possunt. Sic autem pergit: *Quæ* Zelotypia *proinde nihil aliud est, quàm animi fluctuatio orta ex Amore & Odio simul, concomitante idea alterius, cui invidetur.* Hæc enim supponunt, quod ad Zelotypiam requiratur Odium erga rem amatam. Sed quod porrò annectit admitti potest, in eo nempe casu, quando cum Zelotypia junctum est Odium erga rem prius amatam. *Præterea hoc Odium erga rem amatam majus erit pro ratione Lætitiæ, qua Zelotypus ex reciproco rei amatæ Amore solebat affici, & etiam pro ratione affectus, quo erga illum, quem sibi rem amatam jungere imaginatur, affectus erat.* Etiam admittimus ejus Demonstrationem, quam propterea subjungimus: *Nam, si eum oderat, eo ipso rem amatam* (per Propos. 24. hujus) *odio habebit, quia ipsam id, quod ipse odio habet, Lætitia afficere imaginatur; & etiam* (per Coroll. Prop. 15. hujus) *ex eo, quòd rei amatæ imaginem imagini ejus, quem odit, jungere cogitur, quæ ratio plerumque locum habet in Amore erga fæminam; qui enim imaginatur mulierem, quam amat, alteri sese prostituere, non solùm ex eo, quod ipsius appetitus coërcetur, contristabitur; sed etiam quia rei amatæ imaginem pudendis & excrementis alterius jungere cogitur, eandem aversatur; ad quod denique accedit, quòd Zelotypus non eodem vultu, quem res amata ei præbere solebat, ab eadem accipitur, qua etiam de causa amans contristatur, ut jam ostendam.*

PROPOSITIO XXXVI.

Qui rei, quâ semel delectatus est, recordatur, cupit eâdem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cùm primò ipsa delectatus est.

HÆc non vera videtur esse Propositio: potuerunt enim cum eâ junctæ fuisse tales circumstantiæ, quæ displicebant sed quas tamen ferebat, quia Amor aliarum circumstantiarum prævalebat. Sic qui amat & delectatur honesta virgine ob sapientiam & pulchritudinem, quæ egena est, non cupit eadem potiri cum paupertate, quam amotam vellet. Sic de aliis.

Demonstratio etiam non roborat illam. Nititur enim Prop. 15. III. quam ut falsam rejecimus.

Corollarium, quod hinc educit, falsum itidem est. *Si itaque unam ex iis circumstantiis deficere compererit, amans contristabitur*, cujus falsitas tum ex annotatis ad præcedentem Propositionem, tùm ex iis, quæ ad 15. III. observata fuerunt liquet. Demonstratio nititur Proposit. præced. quam falsam evicimus.

Scholium sic habet: *Hanc Tristitiam, quatenus absentiam ejus quod amamus, respicit, Desiderium vocari.* Vidimus in Scholio Prop. 9. III. quod perperam distinxerit Appetitum à Voluntate, & Cupiditatem ab Appetitu: Non magis satisfacit descriptio Desiderii, si illud distinctum velit esse à Cupiditate? In omni Cupiditate supponitur absentia rei, quam cupimus, si enim eam possideamus non est, quod eam cupiamus.

PROPOSITIO XXXVII.

Cupiditas, quæ præ Tristitia, vel Lætitia, præque Odio, vel Amore oritur, eò est major, quò affectus major est.

HÆc Propositio obscura est, nisi Præpositio *Præ*, quâ hîc utitur, idem ei sit quod *Ex*, quo sensu facile eam admittimus, & demonstratio etiam hoc sensu sumi nobis indicat. Nititur autem hæc Propositio tota hoc axiomate per se noto, quod, *quò causa est major etiam major sit affectus*.

De-

Demonſtratio non rectè ſe habet. Nititur enim Schol. Prop. 11. III. & definitione illa prava Triſtitiæ, quam in ſuperioribus rejecimus.

PROPOSITIO XXXVIII.

Si quis rem amatam odio habere inceperit, ita ut Amor planè aboleatur, eandem majore odio, ex pari cauſa proſequetur, quàm ſi ipſam nunquam amaviſſet, & eò majori, quo Amor antea major fuerat.

HAnc Propoſitionem videtur confirmare experientia & interior conſcientia.

Demonſtratio verò Spinozæ hoc nunquam evincet. Nititur enim definitione illa inepta Amoris, quam ad Schol. Prop. 13. III. reprobavimus, ut & Schol. Prop. 11. III. quod rejecimus quoque.

PROPOSITIO XXXIX.

Qui aliquem Odio habet, ei malum inferre conabitur, niſi ex eo majus ſibi malum oriri timeat; & contrà, qui aliquem amat, ei eadem lege benefacere conabitur.

ADmitto hanc Propoſitionem tanquam nixam natura Odii & Amoris.

Demonſtrationem ſic inchoat: *aliquem odio habere, eſt* (per Schol. Prop. 13. hujus) *aliquem, ut Triſtitiæ cauſam imaginari,* quod quidem non improbo, non video tamen, quomodo fundetur in Scholio Prop. 13. hujus, ubi *Odium* dicit *eſſe nihil aliud, quàm Triſtitiam concomitante idea cauſæ externæ.* Hoc tamen admiſſo (ex naturâ Odii, quod pro objecto habet malum, quod omninò Triſtitiæ cauſa ut ſit, neceſſe eſt) reliqua rectè procedunt. Sic verò porrò pergit demonſtrare; *adeoque* (per Prop. 28. hujus) *is, qui aliquem odio habet, eundem amovere vel deſtruere conabitur. Sed ſi inde aliquid triſtius, ſive* (*quod idem eſt*) *majus malum ſibi timeat, idque ſe vitare poſſe credit, non inferendo ei, quem odit, malum, quod meditabatur, à malo inferendo* (per eandem Prop. 28. hujus) *abſtinere cupiet; idque* (per Prop. 37. hujus) *majore co-*

conatu, quàm quo tenebatur inferendi malum, qui propterea prævalebit, ut volebamus: Secundæ partis demonstratio eodem modo procedit.

In Scholio docet, quid per Bonum & Malum hîc intelligat: *Per bonum omne genus Lætitiæ, & quicquid porro ad eandem conducit, & præcipuè id, quod desiderio, qualecumque illud sit satisfacit. Per malum autem omne Tristitiæ genus, & præcipuè id, quod desiderium frustratur.* Nos autem facilè permittimus, ut hîc suo sensu fruatur; nec negamus, quin bonum & malum hoc sensu queant accipi. Sed si hunc solum sensum putet esse harum vocum, quasi nullum aliud detur bonum, præter id, quod Lætitia nos afficit, & malum, quàm id quod tristes reddit, gravissimè errat. Absolutè enim loquendo datur aliud Bonum, quod idem est quod rectum, quod Philosophus dicet conveniens cum recta ratione, Theologus ex Scriptura diceret conveniens cum lege divinâ; & aliud quoque datur Malum huic oppositum. Quod autem illud sentiat Spinoza patet ex iis, quæ sequuntur. Provocat ad Schol. Prop. 9. III. in quo ostenderit, *nos nihil cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra id bonum vocare, quod cupimus.* Sed nos ibidem illud ipsum refutavimus. Verum est, unumquemque ex suo affectu judicare, sed inde non sequitur, nullum dari judicium de bono absolutè dicto. Sequitur hinc mira Timoris descriptio, *quòd sit affectus, quo homo ita disponitur, ut id, quod vult nolit, vel ut id, quod non vult, velit*; quodque *nihil aliud sit Timor, quàm Metus, quatenus homo ab eodem disponitur ad malum, quod futurum judicat, minore vitandum (Vid. Prop. 28. hujus)* Vidimus supra in Scholio II. Propositionis 18. III. definitionem *Metus, quod sit inconstans Tristitia ex rei dubiæ imagine orta*, ejusque defectum observavimus in eo consistentem, quòd nulla mentio facta Desiderii sive Cupiditatis, quæ tamen cum Tristitiâ hîc est mixta, cùm nullus possit esse metus de eo amittendo, cujus nullo desiderio tenemur. Nunc dubium videri potest, an Timorem à metu hîc velit distinctum? Quod affirmandum censebit is, qui hæc inter se invicem comparaverit, etsi, in quo illa distinctio consistat, difficile admodum fuerit dictu. Quomodo verò homo id quod vult non vult, & quomodo id, quod non vult, vult tamen? Quomodo homo sæpe faciat ea, quæ non vult, & non faciat ea, quæ vult, non ita difficile est intelligere; non ita, quomodo, id, quod vult, nolit; nisi id ita intelligas, quòd homo hoc momento temporis velit, quod sequenti momento non vult, & vice ver-

versâ, quemadmodum in naufragii periculo constitutus nunc vult navi minanti rupturam inhærere, nunc se fluctibus maris vult committere, adeoque non vult in navi manere. Hæc si addidisset, facilius ipsius mens perspecta fuisset. Quod autem Timorem à metu distinguat facit contra usum vocabulorum, & nullâ ratione adductus. Non magis hæc distingui possunt, quàm quævis synonyma vocabula eandem rem significantia. Ejusmodi status hominis, quando animus dispositus est ad malum, quod futurum judicat, minore vitandum, quoddam est consequens metûs, non ipse metus, qui status tunc demum obtinet, quando loco metûs successit certa persuasio de malo imminente & nos oppressuro. Pergit ad definitionem Verecundiæ. *Sed si malum, quod timet, Pudor sit, tum timor appellatur verecundia*, voluit forte dicere, si malum, quod timet, pudendum sit sive dignum Pudore. Nos tamen id nolumus multum morari, tantùm observamus, vix differentiam inter pudorem & verecundiam in his posse reperiri. Ex iis enim, quæ annotavimus ad Prop. 29. III. satis constare potest, *Pudorem esse Speciem tristitiæ super Amore sui ipsius fundatam, quæ oritur ex opinione aut metu vituperii apud alios obtinendi*; at juxta mentem Spinozam malum, quod timetur in Verecundia, nullum aliud esse potest quàm Vituperium; video tamen differentiam aliam inter hæc duo declarari in explicatione defin. Pudoris XXXI. quæ ad calcem hujus III. Partis legitur. Audiamus adhuc definitionem Consternationis. *Denique, si cupiditas malum futurum vitandi coërcetur timore alterius mali, ita ut quid potius velit, nesciat, tum metus vocatur consternatio*; de quâ contendere nolumus, si rectè intelligatur. Hoc tantum observamus, vel hinc, patere, quòd voluntas debeat distingui ab intellectu; si enim homo consternatione perculsus nesciat quid potuis velit, ergo ubi scit, quid potius velit, non locum habet consternatio; adeoque aliquando homo scit, quid potius velit, aliquando id nescit: Si autem id sit voluntas quod intellectus, eaque nullo modo sint distinguenda, hæ locutiones erunt æquipollentes *nescit homo quid velit*, &, *nescit homo quid sciat*, item *scit homo quid velit* &, *scit homo quid sciat*, adeoque dicendum erit, hominem qui illis utitur suaviter nugari.

PROPOSITIO XL.

Qui se odio haberi ab aliquo imaginatur, nec se ullam odii causam illi dedisse credit, eundem odio contrà habebit.

Hanc Propositionem non possumus admittere ut universaliter veram. Id vel ex Demonstratione à Spinoza adhibita potest patere, cùm nitatur Prop. 27. III. quæ universaliter vera non est, & Schol. Prop. 13. III. in quo prava Odii definitio traditur. Ex Corollario autem I. hoc ipsum patet, non esse istam Propositionem universaliter veram. Sic habet Corollarium I. *Qui, quem amat, odio ergase affectum imaginatur, odio & amore simul conflictabitur. Nam, quatenus imaginatur, ab eodem se odio habere, determinatur* (per Prop. præced.) *ad eundem contra odio habendum. At* (per hypothesin) ipsum nihilominus amat: ergo *odio & amore simul conflictabitur.* Patet id etiam ex Prop. 34. IV. Demonstratione, ubi tantum dicitur, facile fieri, ut Petrus Paulum odio habeat.

Scholium, quod adjicit ad Prop. XL. videamus. *Quòd si se justam odii causam præbuisse imaginatur, tum* (per Prop. 30. hujus & ejusdem Schol.) *Pudore afficietur. Sed hoc* (per Prop. 25. hujus) *rarò contingit. Præterea hæc odii reciprocatio oriri etiam potest ex eo, quòd odium sequatur conatus malum inferendi ei, qui odio habetur.* (per Prop. 39. hujus) *Qui igitur se odio haberi ab aliquo imaginatur, eundem alicujus mali, sive Tristitiæ causam imaginabitur; atque adeo Tristitia afficietur, seu metu, concomitante idea ejus, qui ipsum odio habet, tanquam causa, hoc est, odio contra afficietur, ut supra.* In quo quoniam nihil est à ratione alienum, nos illud libenter admittimus.

Corollarium II. est: *Si aliquis imaginatur, ab aliquo, quem antea nullo affectu prosecutus est, malum aliquod præ odio sibi illatum esse, statim idem malum eidem referre conabitur.* At hoc non universaliter verum esse videtur, quod vel ex Demonstratione, quam Spinoza adjungit, potest liquere. Nititur enim illa Prop. præcedenti, quam non universaliter veram esse observavimus.

In Scholio, quod huic Corollario adjungitur traditur definitio Iræ & Vindictæ. Sic illud habet: *Conatus malum inferendi ei, quem odimus, Ira vocatur; conatus autem malum nobis illatum referendi Vindicta appellatur,* de quibus nolumus cum ipso disputare.

PRO-

PROPOSITIO XLI.

Si quis ab aliquo se amari imaginatur, nec se illam ad id causam dedisse credit, (quod per Coroll. Prop. 15. & per Prop. 16. hujus fieri potest) *eundem contra amabit*.

ID fieri posse admittimus per Prop. 16. hujus sed Coroll. Prop. 15. obscurum nimis esse antehac observavimus. Non videtur tamen hæc Prop. XLI. esse universalis, præsertim cùm demonstrari illam velit eadem demonstratione, quâ præcedentem, quam ut vitiosam rejecimus.

In Scholio nihil reperimus, cui subscribere non possimus. *Quòd si se justam*, inquit, *Amoris causam prabuisse crediderit, gloriabitur* (per Prop. 30. hujus cum ejusdem Scholio) *quod quidem* (per Prop. 25. hujus) *frequentius contingit, & cujus contrarium evenire diximus, quando aliquis ab aliquo se odio haberi imaginatur (vide Schol. Prop. praced.)* His adjungit definitionem Gratitudinis. *Porrò hic reciprocus Amor, & consequenter* (per Prop. 39. hujus) *conatus benefaciendi ei, qui nos amat, quique* (per eandem Prop. 39. hujus) *nobis benefacere conatur, Gratia, seu Gratitudo vocatur; atque adeo apparet, homines longè paratiores esse ad vindictam, quàm ad referendum beneficium.* Nos illam definitionem Gratitudinis libenter admittimus; quòd *autem homines longè paratiores sint ad vindictam, quàm ad referendum beneficium*, experientiam testari videmus; causam hujus rei puto esse, quod non tàm facile credant, se causam odii alteri dedisse, quàm se dedisse causam Amoris.

Corollarium subjungit: *Qui ab eo, quem odio habet, se amari imaginatur, odio & Amore simul conflictabitur. Quod eadem via, qua primum pracedentis Corollarii demonstratur*: Cui nolumus refragari, uti nec Scholio. *Quòd si odium prævaluerit, ei, à quo amatur, malum inferre conabitur, qui quidem affectus Crudelitas appellatur, præcipuè, si illum qui amat nullam odii communem causam prabuisse creditur.*

PROPOSITIO XLII.

Qui in aliquem, Amore, aut spe Gloriæ motus, beneficium contulit, contristabitur, si viderit, beneficium ingrato animo accipi.

FAcile huic Propositioni subscribimus, neque repugnamus demonstrationi Spinozæ, quam legere potest, qui voluerit. Res hæc tamen sine illa demonstratione potest patere, modo attendatur, quòd is, qui amat alterum cupiat redamari: Cui suo desiderio si non satisfiat, non potest id ipsi ingratum accidere, adeoque Tristitiam in ipso excitare.

PROPOSITIO XLIII.

Odium reciproco Odio augetur, & Amore contra deleri potest.

SUpponit ista Propositio, quod is, qui Odio habet aliquem, ab altero tamen possit amari, quod ostendit, Propositionem IV. non esse universaliter veram, quod is; *qui se Odio haberi ab aliquo imaginatur, nec se ullam Odii causam illi dedisse credit, eundem Odio contra est habiturus.*

Prima autem hujus Propositionis pars admitti potest, si intelligatur, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ut plurimum se rem ita habere, sed non tamen pro universaliter verâ haberi potest. Quod & ex Demonstratione patet. Nititur enim illa Prop. 40. III. quam non esse universaliter veram, observavimus. Alteram partem admittimus libenter, eamque evidentem esse ex natura istorum affectuum putamus. Sed Demonstrationi subscribere non possumus, cùm nitatur inter alia Prop. 40. quam rejecimus, & quæ quoque contraria potius est huic Propositioni. Sic inquit ille: *Si quis alterum amore erga se affectum esse imaginetur, quatenus hoc imaginatur, eatenus* (per Prop. 30. hujus) *se ipsum cum Lætitia contemplatur, & eatenus* (per Prop. 29. hujus,) *eidem placere conabitur, hoc est* (per Prop. 40. hujus) *eatenus conatur ipsum odio non habere, nullaque Tristitia afficere.* Sic citat quidem Prop. 40. sed ita, ut non nisi per consequentiam hoc, quod dicit, ex ea debeat elicere. Qui se Odio haberi ab altero imaginatur, nec istius Odii cau-

causam se dedisse credit, ille eundem contra Odio habebit. E. si se imaginetur ab altero amari quem Odio habet, eundem conatur Odio non habere. At hic non est mos Demonstrationum Mathematicarum, sed debent αὐτολεξεὶ haberi in Propositionibus quæ pro fundamentis adducuntur. Nec ista consequentia adeo firma esse videtur: Quid si enim is, qui semel Odio habuit, vel hoc ipso pergat Odio habere? Quid si, prout habet Corollarium Prop. 41. III. Odio & Amore simul conflictetur? Quid si prævaleat Odium & sit crudelis, uti in eodem Corollario dicitur? Non ergo certa est hæc consequentia, imò contrarium hoc est planè Corollario isti, & manifestè convincitur, Spinozam sibi ipsi contradicere.

PROPOSITIO XLIV.

Odium, quod Amore planè vincitur, in Amorem transit; & Amor propterea major est, quàm, si Odium non præcessisset.

PRior Pars hujus Propositionis evidens est ex ipsis terminis; alteram partem quoque facile admittimus, quòd hoc in casu sentiat is, qui Odio habuit, nihil esse in altero Odio dignum, sed è contrario omnia, quæ Amorem mereantur, & quòd tantò magis de eo persuadeatur, quod expertus fuerit, illum amâsse etiam tunc, quando ipse Odio habebat. Sic carere possumus Demonstratione Spinozæ, quæ propterea redditur vitiosa, quia in suppetias sumit definitionem Amoris ex Schol. Prop. 13. III. quam nos rejecimus.

Scholio verò libenter subscribimus, quod propterea quoque his subjungi dignum æstimamus. *Quamvis res ita se habeat, nemo tamen conabitur rem aliquam odio habere, vel Tristitia affici, ut majori hâc Lætitiâ fruatur, hoc est, nemo spe damnum recuperandi, damnum sibi inferri cupiet, nec ægrotare desiderabit spe convalescendi. Nam unusquisque suum esse conservare, & Tristitiam, quantum potest, amovere semper conabitur. Quod si contra concipi posset hominem posse cupere aliquem Odio habere, ut eum postea majori amore prosequatur, tum eundem Odio habere semper desiderabit. Nam quo Odium majus fuerit, eò Amor erit major, atque adeò desiderabit semper, ut Odium magis magisque augeatur, & eâdem de causâ homo magis ac magis ægrotare conabitur, ut majori Lætitia ex restauranda va-*

valetudine postea fruatur; atque adeo semper ægrotare conabitur, quod (per Prop. hujus) *est absurdum.*

PROPOSITIO XLV.

Si quis aliquem sibi similem Odio in rem sibi similem, quam amat, affectum esse imaginatur, eum Odio habebit.

HÆc Propositio iterum non videtur esse universaliter vera, cum possit fieri, ut lætetur, se sic hâc re solum potiturum, propter Odium alterius, quod ipsum quoque Amorem erga illum potest excitare. Demonstratio Spinozæ nititur Prop. 40. III. quæ non est universaliter vera, & Scholio Prop. 13. III. quod jam supra rejecimus, unde his fragilibus fulcris fundata necessariò corruere debet.

PROPOSITIO XLVI.

Si quis ab aliquo cujusdam classis, sive nationis à sua diversa, Lætitia vel Tristitia affectus fuerit, concomitante ejus idea, sub nomine universali classis, vel nationis, tanquam causa; is non tantùm illum, sed omnes ejusdem classis, vel nationis amabit, vel odio habebit. Hujus rei demonstratio patet ex Prop. 16. hujus Partis.

NOs eam admittimus & ejus fundamentum Prop. 16. hujus Partis, uti supra visum.

PROPOSITIO XLVII.

Lætitia, quæ ex eo oritur, quòd scilicet rem, quam odimus, destrui, aut alio malo affici imaginamur, non oritur absque ulla animi Tristitia.

HAnc quoque ut veram admittimus cum demonstratione ex Prop. 27. hujus, quatenus ordinariè ita fieri concedimus, ut, quatenus rem nobis similem Tristitiâ affici imaginamur, eâtenus contristemur. Alteram demonstrationem, quam in Scholio adjungit, tanquam magis intricatam nos suo loco relinquimus.

PRO-

PROPOSITIO XLVIII.

Amor & odium ex. gr. erga Petrum destruitur, si Tristitia, quam hoc, & Lætitia, quam ille involvit, ideæ alterius causæ jungatur; & eatenus uterque diminuitur, quatenus imaginamur, Petrum non solum alterutius fuisse causam.

HUic quoque Propositioni nolumus contradicere, modo loco verbi *involvit* ponatur verbum *consequitur*: sic enim putamus, ex Amore sequi Lætitiam & ex Odio sequi Tristitiam. Ita etiam correctam demonstrationem admittimus. Scholium enim Prop. 13. III. in quo Amor cum Lætitia confunditur, nullo modo concedere possumus.

PROPOSITIO XLIX.

Amor & Odium erga rem, quam liberam esse imaginamur, major ex pari causa uterque debet esse, quam erga necessariam.

ASsentimur huic Propositioni, quia, quam rem liberam esse imaginamur, eam percipimus ut causam, quæ suo merito Amorem vel Odium potest sibi conciliare. Nec indigemus Spinozæ demonstratione, quæ iterum nititur illa confusione consueta Amoris cum Lætitia & Odii cum Tristitia, quam ad Schol. Prop. 13. III. notavimus.

In Scholio habet: *Hinc sequitur, homines, quia se liberos esse existimant majore Amore, vel odio se invicem prosequi, quam alia*; quod facile concedimus.

PROPOSITIO L.

Res quæcumque potest esse per accidens spei aut metûs causa.

OBscura est hæc Propositio & fortè falsa quemadmodum & observavimus ad Prop. 15. III. ad cujus demonstrationem nos ablegat, quam tamen ibidem falsitatis convicimus.

Scho-

Scholium melius longè se habet, quod consideremus. *Res*, inquit, *quæ per accidens spei aut metus sunt causa, bona aut mala omina vocantur.* Ego tamen existimo, non tantùm illas res, quæ per accidens spei aut metus sunt causæ, posse vocari bona aut mala omina, sed etiam eas, quæ sunt causæ per se. Pergit: *Deinde, quatenus hæc eadem omina sunt spei aut metus causa, eatenus* (per Defin. spei & metus, quam vid. in Schol. 2. Prop. 18. hujus) *Lætitiæ aut Tristitiæ sunt causa, & consequentèr* (per Coroll. Prop. 15. hujus) *eatenus eadem amamus vel odio habemus, &* (per Prop. 28. hujus) *tanquam media ad ea, quæ speramus, adhibere, vel tanquam obstacula, aut metus causas amovere conamur.* In quibus admittendis nullam equidem videmus difficultatem, quamvis non assentiamur Corollario Prop. 15. III. cùm illud obscurum admodum esse observavimus. Post hæc sequitur: *Præterea ex Prop. 25. hujus sequitur nos naturâ ita esse constitutos, ut ea, quæ speramus facilè, quæ autem timemus difficile credamus, & ut de iis plus minusve justo sentiamus. Atque ex his ortæ sunt superstitiones, quibus homines ubique conflictantur. Cæterum non puto operæ esse pretium, animi hîc ostendere fluctuationes, quæ ex spe & Metu oriuntur; quandoquidem ex solâ horum affectuum definitione sequitur, non dari spem sine metu, neque metum sine spe; (ut fusius suo loco explicabimus) & præterea quandoquidem quâtenus aliquid speramus, aut metuimus, eâtenus idem amamus, vel odio habemus; atque adeo quicquid de Amore & Odio diximus, facile unusquisque spei & metui applicare poterit.* In quibus nihil reperimus, quod jure improbare possimus.

PROPOSITIO LI.

Diversi homines ab uno eodemque objecto diversimodè affici possunt, & unus idemque homo ab uno eodemque objecto potest diversis temporibus diversimodè affici.

HAc Propositione nihil verius, neque ea aliâ demonstratione indiget, quam propriâ uniuscujusque conscientiâ, in quam etiam demonstratio Spinozæ ultimò debet resolvi, uti videre licet apud ipsum. Unde tamen magnum præjudicium creatur iis quæ in antecedentibus de affectuum inter se invicem connexione, & de consequentibus affectuum conatus est stabilire.

Scholium continet quædam consectaria, quæ ex hâc Propositione sequuntur. In primo id, quod in genere dictum est in Propositione,

tione, ad particulares quosdam affectus applicatur; *fieri* nempe *posse, ut quod hic amat alter odio habeat, & ut unus, quod antea amavit, postea odio habeat &c.* Alterum consectarium est, *quia unusquisque ex suo affectu judicat, quid bonum, quid malum, quid melius, & quid pejus sit*, (vide Schol. Prop. 39. hujus) *sequitur, homines tam judicio, quam affectu variare posse* (ubi in adjectâ annotatione observat, *posse hoc fieri, tametsi mens humana pars divini esset intellectus, uti ostenderit in Schol. Prop. 17. II.* quod falsissimum est, neque in Scholio Prop. 17. II. ulla mentio facta est mentis humanæ tanquam partis divini intellectus, quod quoque contradictorium esse alibi ostendimus & cum divinâ & infinitâ perfectione planè pugnare) *& hinc fit, ut alios cùm aliis comparamus, ex sola affectuum differentia à nobis distinguantur, & ut alios intrepidos, alios timidos, alios denique, alio nomine appellemus*, quod exemplis declarat; *Ex gr. illum ego intrepidum vocabo, qui malum contemnit, quod ego timere soleo & si præterea ad hoc attendam, quod ejus cupiditas malum inferendi ei quem odit, & benefaciendi ei, quem amat, non coërcetur timore mali à quo ego contineri soleo, ipsum audacem appellabo. Deinde ille mihi timidus videbitur qui malum timet, quod ego contemnere soleo, & si insuper ad hoc attendam quod ejus cupiditas coërcetur timore mali, quod me continere nequit, ipsum pusillanimem esse dicam, & sic unusquisque judicabit.* Quæ omnia sano sensu admittimus, modò hoc eo usque non extendatur, quò procul dubio tendit Spinoza, quasi nulla esset absoluta natura vel Fortitudinis, vel alterius alicujus virtutis, & quasi Bonum & Malum in merâ tantùm relatione consistat; quod perniciosum admodum est dogma & omnium scelerum fons & origo. Est procul dubio aliquod absolutè Bonum & Malum, est discrimen turpis & honesti omnium mentibus naturâ inditum, quod ex naturâ Dei, hominis & societatis humanæ sponte fluit. Est Debitum, est Officium aliquod omnem hominem obligans; quod si præstet, Bonum, si omittat, Malum fecisse est censendus. Decet hominem voluntate se jungere cum Deo, cum re summè perfectâ, cum illis quæ cum divinâ illâ perfectione conveniunt, quæ ei sunt conformia; huic Decentiæ si respondeat, Bonum, si ab eâ deviet, Malum perpetrasse dicetur. Tertium consectarium est: *Denique ex hac hominis naturâ & judicii inconstantia, ut &, quod homo sæpe ex solo affectu de rebus judicat, & quòd res, quas ad Lætitiam vel Tristitiam facere credit, quasque propterea* (per Prop. 28, hujus) *ut*

fiant, promovere, vel amovere conatur, sæpe non nisi imaginaria sint, ut jam taceam alia, quæ in 2. parte ostendimus, de rerum incertitudine, facile concipimus, hominem posse sæpe in causâ esse, tam ut contristetur, quàm ut lætetur, sive ut tam Tristitiâ, quam Lætitiâ afficiatur, concomitante ideâ sui, tanquam causâ; quibus faciles quoque assentimur; non tamen ita illis quæ hinc educit, dum inquit: *Atque adeo facilè intelligimus, quid Pœnitentia, & quid Acquiescentia in se ipsa sit; nempe* Pœnitentia est Tristitia, concomitante ideâ sui, & Acquiescentia in se ipsa est Lætitia, concomitante ideâ sui, tanquam causa, *& hi affectus vehementissimi sunt, quia homines, se liberos esse credunt. (Vid. Prop. 49. hujus.)*

Nec enim illa conveniunt cum iis, quæ in Scholio Prop. 30. de pœnitentia & acquiescentiâ habet. Ibi enim *Acquiescentiam* dicit, *Lætitiam concomitante ideâ causæ externæ*, hîc vero, *concomitante ideâ sui, tanquam causa*, & *pœnitentiam ibi* vocat *Tristitiam concomitante ideâ causæ externæ*, cum hîc dicat, *concomitante ideâ sui*; & longè clarius & melius natura Acquiescentiæ & Pœnitentiæ ex Cartesio intelligitur, quàm ex hoc Auctore, uti ad Schol. Prop. 30. III. annotavimus.

PROPOSITIO LII.

Objectum, quod simul cum aliis antea vidimus, vel quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus, non tamdiu contemplabimur ac illud, quod aliquid singulare habere imaginamur.

ITa ordinariè fieri solere docet experientia, unde non possumus huic propositioni refragari. Demonstratio quoque rem istam commodè & clarè explicat, quam Lector videre potest apud Spinozam.

In Scholio occurrit primùm definitio *Admirationis*, quam dicit, *esse mentis affectionem, sive rei singularis imaginationem, quatenus sola in mente versatur*; quæ ejus naturam non ita clarè exprimit ac definitio Cartesii de Passionibus art. 53. *Quamprimùm nobis occurrit aliquod insolitum objectum, & quod novum esse judicamus, aut valdè differens ab eo, quod antea noveramus vel supponebamus esse debere, id efficit, ut illud admiremur & eo percellamur*, quæ qui conferat inter se invicem, quantum

tum hæc præ illâ præstet facile animadvertet. Admiratio non est imaginatio, quia possumus etiam admirari ea, quæ non imaginamur, uti res spirituales & divinas, quamvis si circa res corporeas versetur possit esse cum imaginatione conjuncta. Nec quòd singulare sit objectum, sed quod sit novum facit ut illud admiremur; quod communi hominum confirmatur consensu, qui ea demum agnoscunt Admirationis objecta, quorum causas ignoramus; neque propterea fit Admiratio, si sola in mente res illa singularis versetur; res singularis sola in mente versari sæpius solita si cognita sit nobis, & cujus causas novimus, eam non possumus dici *Admirari*. Melior est definitio Consternationis, quæ sequitur; quæ dicitur: *Admiratio mota ab Objecto, quod timemus: quia mali Admiratio hominem suspensum in sola sui contemplatione ita tenet, ut de aliis cogitare non valeat, quibus illud malum vitare posset.* Nec rejicimus Venerationis definitionem, quam considerat ut speciem Admirationis, *si putà id quod admiramur sit hominis alicujus prudentia, industria, vel, aliud quid hujusmodi, quia eo ipso hominem nobis longè antecellere contemplamur*; quod ita exprimit Cart. art. 55. *Si objecta consideremus ut liberas causas capaces benè vel male agendi.* Hinc è contrariò agnoscitur *Horroris* natura, quam non malè in eo ponit, *si hominis iram, invidiam &c. admiramur*, quamvis Cartesius nomine *Horroris* intelligat speciem *Odii*, *quâtenus refertur ad deformia* art. 85. De devotione ita sentit: *Si hominis, quem amamus, prudentiam, industriam &c. admiramur, Amor eo ipso* (per Prop. 12. hujus) *major erit, & hunc Amorem Admirationi sive Venerationi junctum Devotionem vocamus.* Ubi Prop. 12. utitur in bono sensu, in quo illam admisimus, unde & noluimus admodum refragari huic Devotionis descriptioni, quamvis clarius ejus naturam videatur exprimere Cartesius art. 162. *quod Amore & Devotione prosequimur potius, quàm simplici Veneratione eos, à quibus nil nisi bonum exspectamus.* Benè autem observat Spinoza: *ad hunc modum nos concipere etiam posse, Odium, Spem, Securitatem, & alios Affectus Admirationis junctos; atque adeo plures affectus deducere nos posse, quàm qui receptis vocabulis indicari solent. Unde apparet, Affectuum nomina inventa esse magis ex eorum vulgari usu, quàm ex eorundem accurata cognitione.* Post hæc sequitur Contemtus descriptio, quam omninò approbamus: *Admirationi*, inquit, *opponitur Contemtus, cujus tamen causa hæc plerumque est, quòd scil. ex eo, quòd aliquem rem aliquam admirari, amare, metuere &c. videmus, vel ex eo, quod res ali-*

qua primo aspectu apparet similis rebus, quas admiramur, amamus, metuimus &c. (per Prop. 15. cum ejus Coroll. & Prop. 27. hujus) *determinamur ad eandem rem admirandum, amandum, metuendum &c. Sed si ex ipsius rei præsentiâ, vel accuratiore contemplatione, id omne de eâdem negare cogamur, quod causa Admirationis, Amoris, Metus &c. esse potest, tum Mens ex ipsa rei præsentia magis ad ea cogitandum, quæ in objecto non sunt, quam quæ in ipso sunt, determinata manet; cùm tamen contrà ex objecti præsentia id præcipuè cogitare soleat, quod in objecto est;* quæ fatemur melius & plenius declarare Contemtus naturam, quàm factum à Cartesio art. 149. Virtus enim etiam in hoste laudanda est. Etiam reliqua, quæ sequuntur, facile à nobis possunt admitti: *Porrò*, inquit, *sicut Devotio ex rei, quam amamus Admiratione, sic Irrisio ex rei, quam odimus, vel metuimus Contemtu oritur, & Dedignatio ex stultitiæ Contemtu, sicuti Veneratio ex admiratione prudentiæ*, quamvis hic non omne dixerit de Irrisione, quod dici debuit, quodque à Cartesio est observatum art. 178. ubi *Irrisionem* dicit *speciem Lætitiæ mixtæ cum Odio, quæ inde oritur, quòd deprehendatur leve aliquod malum in persona, quæ eo digna putatur: Odio habetur illud malum & gaudetur in illo requiri, qui eo dignus est.* Tandem concludit: *Possumus denique Amorem, Spem, Gloriam & alios Affectus junctos Contemtui concipere, atque inde alios præterea Affectus deducere, quos etiam nullo singulari vocabulo ab aliis distinguere solemus;* quibus nemo cum ratione contradicere potest.

PROPOSITIO LIII.

Cùm Mens se ipsam suamque agendi potentiam contemplatur, lætatur; & eò magis, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginatur.

Huic Propositioni non repugnamus, quæ evidentia sua satis se tuetur, sed demonstratio nititur Prop. 23. II. & Prop. 11. III. quas ut falsas rejecimus.

Corollarium est: *Hæc Lætitia magis magisque fovetur, quò magis homo se ab aliis laudari imaginatur;* quod ordinariè sic fieri solere docet experientia. Neque repugnamus demonstrationi. *Nam quò magis se ab aliis laudari imaginatur eò majori Lætitia alios ab ipso affici imaginatur,*

tur., idque concomitante ideâ sui (per Schol. Prop. 29. hujus) *atque adeò* (per Propos. 27. hujus) *ipse majore Lætitia, concomitante idea sui, afficitur.*

PROPOSITIO LIV.

Mens ea tantùm imaginari conatur, quæ ipsius agendi potentiam ponunt.

ADmittimus & hanc Propositionem unà cum ejus demonstratione, quam hic adjungimus. *Mentis conatus, sive potentia est ipsa ipsius Mentis essentia*, (per Prop. 7. hujus) *mentis autem essentia*, (ut per se notum) *id tantum, quod mens est, & potest, affirmat; at non id, quod non est, neque potest; adeoque id tantum imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam affirmat, sive ponit.*

PROPOSITIO LV.

Cùm mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur.

HÆc quoque propositio facile conceditur; neque improbamus demonstrationem, quam videre potest apud Spinozam, qui voluerit.

Corollarium est: *Hæc Tristitia magis fovetur, si se ab aliis vituperari imaginatur, quod eodem modo demonstratur, ac Coroll. Prop. 53. hujus.*

In Scholio occurrit primùm definitio *Humilitatis, quòd sit Tristitia concomitante idea nostræ imbecillitatis*; cui non repugnamus, quamvis manca sit & mutila, quod facilè apparebit, si quis conferre voluerit ea, quæ habet des Cartes art. 55. Dein *Philautiam vel Acquiescentiam in se ipso* definit, *quòd sit Lætitia, quæ ex contemplatione nostri oritur*, quam definitionem facile agnoscimus. Hinc colligit: *Et quoniam hæc toties repetitur, quoties homo suas virtutes; sive suam agendi potentiam contemplatur, hinc ergo etiam fit, ut unusquisque sua facta narrare, sicquè tam corporis, quàm animi vires ostentare gestiat, & ut homines hac de causa sibi invicem molesti sunt*; quod etiam concedimus: Hinc autem aliud adhuc conatur conficere: *Ex quibus iterum sequitur, homines natura esse invidos*, (vid. Schol. Prop. 24. & Schol. Prop. 32. hujus) *sive ob suorum æqualium imbecillitatem gaudere, & contrà propter eorundem virtutem contristari. Nam quoties unusquisque suas actiones imagina-*

 tur,

tur, toties Lætitiâ (per Prop. 53. hujus) *afficitur & eò majore, quò actiones plus perfectionis exprimere, & easdem distinctius imaginatur, hoc est*, (per illa, quæ in Schol. 1. Prop. 40. p. 2. dicta sunt) *quò magis easdem ab aliis distinguere, & ut res singulares contemplari potest. Quare unusquisque ex contemplatione sui tunc maximè gaudebit, quando aliquid in se contemplatur, quod de reliquis negat.* Cujus sequelæ fundamenta si ritè examinemus, videbimus ex Schol. Prop. 32. *plerumque solere fieri, ut homines, quibus benè est, invideant:* non potest ergo hinc formari universalis conclusio, *homines natura esse invidos.* Quod enim natura est in hominibus, id *semper* in iis est, non *plerumque* tantùm. Neque id conficitur ex dictis in Scholio I. Prop. 40. II. Fatemur, *unumquemque ex contemplatione sui tunc maximè gaudere, quando aliquid in se contemplatur, quod de reliquis negat*; sed inde non sequitur, eum contristari propter æqualium virtutem. Potest enim Tristitia procedere ex contemplatione suæ imbecillitatis tantum, ut etiam lætetur, alios habere, quod sibi deesse videtur, quia sic habeat exemplar, quod imitari possit. Aliud adhuc est, quod inferre conatur: *Sed si id, quod de se affirmat, ad universalem hominis, vel animalis ideam refert, non tantopere gaudebit; & contrà contristabitur, si suas, ad aliorum actiones comparatas, imbecilliores esse imaginetur, quam quidem Tristitiam* (per Prop. 28. hujus) *amovere conabitur, idque suorum æqualium actiones perperam interpretando, vel suas, quantum potest, adornando. Apparet igitur, homines natura proclives esse ad Odium, & Invidiam, ad quam accedit ipsa educatio. Nam parentes solo honoris & Invidiæ stimulo liberos ad virtutem concitare solent.* Verùm enim verò hoc non docet natura, *ut æqualium actiones perperam interpretetur, vel suas præter verum adornet*, sed hoc ortum habet ex naturæ deviatione & depravatione. Non ergo sequitur, *homines natura proclives esse ad Odium & Invidiam*, si per naturam intelligas principia naturalia & positiva, quæ homini à Deo sunt collata, quamvis hoc eo sensu possimus admittere, quatenus per naturam intelligitur status omnium hominum, qualis est post lapsum, quo fit, ut omnes, quotquot sumus, concipiamur & nascamur in peccatis, quæ *Natura corrupta* solet appellari, quo sensu Spinozam hæc non accepisse, qui naturæ corruptionem per lapsum Adami plane negavit, omnino est manifestum. Multum ad hoc malum promovendum & augendum facere pravam parentum educationem non diffitemur; sed hoc ipsum non natu-

naturæ prout à Deo est constituta & facta, sed prout per lapsum Adami est corrupta, acceptum ferri debet.

In sequentibus vult amovere hunc scrupulum, *quod non rarò hominum virtutes admiremur, eosque veneremur*, adeoque quod non semper hominibus invideamus, quod conatur facere sequenti Corollario: *Nemo virtutem alicui, nisi æquali, invidet.* Sed hoc Corollarium supponit, quòd virtutem hominibus natura invideamus, quod verum non est. Rectè è contrario existimat Cartesius art. 182. *Invidiam esse vitium situm in perversitate indolis, quâ fit, ut quidam doleant de bono, quod evenire vident aliis hominibus.* Nec putat, *ullam Invidiam justam esse posse, nisi eam, quæ pro Objecto habet bona fortunæ*, idque ita demum, *si illi, quibus obtingunt, iis censeantur indigni.* Videat Lector etiam art. 183. quæ si conferat cum illis, quæ hîc à Spinoza citra ullam rationem dicuntur, facilè deprehendet, cujusnam dicta cum ratione magis concordent. Videamus tamen ex abundanti, quomodo Spinoza hoc suum Corollarium demonstret. Fundat illud primùm super Scholio Prop. 24. III. ad quod nos observavimus, illum Invidiam cum ἐπιχαιρεκακίᾳ perperam confundere. Sed transeat illud. Alterum fundamentem est Schol. Prop. 13. III. quod illam pravam definitionem Odii comprehendit, jam diversis vicibus reprehensam, quod Odium sit Tristitia. Tertium est Scholium Prop. 11. III. quod etiam antehâc falsitatis convicimus. Attamen ex his omnibus, conjunctis cum Scholio Prop. 9. III. nihil aliud educit, quàm hoc solum, *quòd homo contristari nequeat ex eo, quòd aliquam virtutem in aliquo ipsi dissimili contempletur, & consequenter neque ei invidere possit*; quod concedimus. Quod verò subjungit, addit citra ullam probationem: *At quidem suo æquali* invidere potest, *qui cum ipso ejusdem naturæ supponitur*, quod tamen totum erat, quod hic probandum susceperat; unde in manifesta petitione principii hîc deprehenditur.

Scholium melius se habet: *Cùm igitur supra in Schol. Prop. 25. hujus Partis dixerimus, nos hominem venerari ex eo, quòd ipsius prudentiam, fortitudinem &c. admiramur, id fit*, (ut ex ipsa Propos. patet) *quia has virtutes ei singulariter inesse, & non ut nostræ naturæ communes imaginamur, adeoque easdem ipsi non magis invidebimus, quàm arboribus altitudinem, & leonibus fortitudinem &c.* Sed hinc tamen non potest deduci, quòd virtutes istas naturâ invideamus nobis æqualibus; quod enim vitio indolis humanæ fieri jam antea observavimus, perperam ad naturam ipsam refertur.

PRO-

PROPOSITIO LVI.

Lætitiæ, Tristitiæ & Cupiditatis, & consequenter uniuscujusque affectus, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis, vel qui ab his derivatur, nempe Amoris, Odii, Spei, Metus &c. tot species dantur, quòd sunt species Objectorum, à quibus afficimur.

AD assentiendum huic Propositioni nolumus esse difficiles, cùm res ista satis videatur esse evidens: Modo hoc observetur quoque, majorem tamen esse differentiam, inter Amorem & Odium verbi gr. quàm inter diversas Amoris & Odii species, cum illi totâ ratione formali differant, species verò Amoris &c conveniant in ratione formali Amoris &c. sed tantùm differant, quatenus diversa relatione ad diversum Objectum, aliquo modo variatur. Quòd hîc supponit, Amorem, Odium &c. derivari à Lætitia & Tristitia &c. nunc præterimus, quia alias refutavimus.

Demonstrationem etiam non planè improbamus, quamvis improbemus Prop. 3. III quam suo loco falsitatis convicimus, nec non Schol. Prop. 40. II. quasi necessariò patiamur, quando imaginamur, cùm possimus etiam voluntate nos ad imaginandùm determinare. Videntur tamen hæc à Demonstratione ista posse resecari, salvâ illa manente. Hoc tantùm illi Demonstrationi præmittamus: *Affectus nostri sunt passiones quædam Animi excitati à spirituum motu certo in corpore nostro, qui ab Objectis variis in corpus nostrum agentibus certo quodam modo determinatur & dependet*, quod à nemine in dubium revocari posse puto, qui naturam & constitutionem nostri corporis non ignorat. His jam subjungamus reliqua ex Spinoza: *Natura igitur uniuscujusque Passionis ita necessariò debet explicari, ut objecti, à quo afficimur, natura exprimatur. Nempe Lætitia, quæ ex objecto, ex. gr. A. oritur, naturam ipsius objecti A, & Lætitia, quæ ex objecto B oritur, ipsius objecti B naturam involvit; atque adeo hi duo Lætitiæ affectus naturâ sunt diversi, quia ex causis diversæ naturæ oriuntur. Sic etiam Tristitiæ affectus, qui ex uno objecto oritur, diversus natura est à Tristitia, quæ ab alia causa oritur; quod etiam de Amore, Odio, Spe, Metu, animi fluctuatione &c. intelligendum est: Ac proinde Lætitiæ, Amoris, Odii &c. tot species necessariò dantur, quot sunt species objectorum, à quibus afficimur.*

Hæc

Hæc omnia ritè ſe habere agnoſcimus. Quod ſequitur de *Cupiditate* reſecandum iterum eſt, nimirum, quòd *Cupiditas ſit ipſa uniuscujusque eſſentia ſeu natura, quatenus ex data quacumque ejus conſtitutione determinata concipitur ad aliquid agendum*, quod derivat ex Schol. Prop. 9. III. in quo Scholio nos varia falſa deprehendimus. Neque verò opus eſt, ut particularis demonſtratio de cupiditate hîc inſtituatur, cùm Cupiditas tanquam ſpecialis affectus facile ſub illis, quæ in genere de Paſſionibus ſtatim dicebantur, queat comprehendi.

Examinemus Scholium huic Propoſitioni adjectum. *Inter affectuum ſpecies*, inquit, *quæ* (per Prop. præced.) *perplurimæ eſſe debent, inſignes ſunt Luxuria, Ebrietas, Libido, Avaritia, & Ambitio, quæ non niſi Amoris vel Cupiditatis ſunt notiones; quæ hujus utriusque affectus naturam explicant per objecta, ad quæ referuntur. Nam per Luxuriam, Ebrietatem, Libidinem Avaritiam & Ambitionem nihil aliud intelligimus, quàm convivandi, potandi, coëundi, divitiarum, & gloriæ immoderatum Amorem vel Cupiditatem.* Hîc confundit Luxuriam &c. cum ipſa Cupiditate edendi &c. prout cuilibet manifeſtum, & ipſe quoque ſatis indicat Spinoza, dum dicit, ea eſſe immoderatum Amorem vel Cupiditatem; illa ergo nòn tam affectus debent dici, quàm vitia, quæ cum iſtis affectibus non in omnibus hominibus, ſed in quibuſdam ſunt conjuncta. Hoc deprehendere debuiſſet ex iis quæ annectit: *Præterea hi affectus, quatenus eos per ſolum objectum, ad quod referuntur, ab aliis diſtinguimus, contrarios non habent. Nam Temperantia, quam Luxuriæ, & Sobrietas, quam Ebrietati, & denique Caſtitas, quam Libidini opponere ſolemus, affectus, ſeu paſſiones non ſunt; ſed animi indicant potentiam, quæ hos affectus moderatur.* Quia enim *Temperantia, Sobrietas & Caſtitas non ſunt paſſiones, ſed animi indicant potentiam, quæ hos affectus moderatur*: Ergo illa, quæ oppoſita ſunt Temperantiæ, Sobrietati & Caſtitati indicant impotentiam animi, adeoque pro vitiis neceſſariò ſunt habenda. Concludit Scholium: *Cæterum reliquas affectuum ſpecies hîc explicare non poſſum (quia tot ſunt, quot objectorum ſpecies) nec, ſi poſſem, neceſſe eſt. Nam ad id, quod intendimus, nempe ad affectuum vires, & Mentis in eoſdem potentiam determinandum nobis ſufficit uniuscujusque affectùs generalem habere definitionem. Sufficit, inquam, nobis affectuum & mentis communes proprietates intelligere, ut determinare poſſimus, qualis & quanta ſit mentis potentia in moderandis & coërcendis affectibus. Quamvis itaque magna ſit differentia inter hunc & illum Amoris, Odii vel Cupiditatis*

affectum, ex.gr. inter Amorem erga liberos, & inter Amorem erga uxorem, nobis tamen has differentias cognoscere, & affectuum naturam & originem ulterius indagare non est opus. Quæ facile calculo nostro approbamus.

PROPOSITIO LVII.

Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantùm discrepat, quantum essentia unius ab essentiâ alterius differt.

HAnc Propositionem facile quoque concedere possumus. Et sanè demonstratur, prout ipse dicit ex Axiom. I. quod videri potest post Lemma 3 Schol. Prop. 12. II. quod hic adjungere non gravabimur, ut illud Lector habeat in promtu. Axioma istud sic habet: *Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex naturâ corporis affecti & simul ex naturâ corporis afficientis sequuntur; ita ut unum idemque corpus diversimodè moveatur pro diversitate naturæ corporum moventium, & contra ut diversa corpora ab uno eodemque corpore diversimodè afficiantur.* Sed altera, quam conjungit, demonstratio, nullius planè est valoris, cùm nitatur Scholio Prop. 9. III. & Prop. 11. III. ejusque Scholio, quæ in superioribus ut falsa rejecimus.

In Scholio brutis talia attribuit, quæ mentem in iis supponunt, quamvis forte humanâ inferiorem, quâ de re jam ante egimus ad Schol. Prop. 13. II. Sed examinemus illa: *Hinc sequitur*, inquit, *affectus animalium, quæ irrationalia dicuntur (bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem) ab affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura à natura humana differt.* Quod sic generatim dictum libenter concedimus; modo illud rectè applicetur, quod ab ipso non fieri statim videbimus. Non equidem dubitamus bruta sentire, sed quòd sentiant eodem modo ut homines nondum probatum videmus. Distinguit Cartesius 3. gradus sensuum: primus gradus, qui consistit in motu organi, ex quo in cerebro sequitur influxus spirituum in hos vel illos musculos, qui ad illud membrum regendum sunt apti, communis procul dubio est hominibus cum bestiis; sed alter gradus, qui in perceptione consistit illius rei, quæ sensum movet, & tertius gradus, quo judicium

de

de illa re formamus nondum demonstrati sunt argumento evidenti brutis convenire. Supponit igitur in iis, quæ sequuntur, bruta mente esse prædita, quamvis illa inferior sit humanâ. *Gaudium* enim *aliquod iis attribuit*, quod dicit, *nihil aliud esse quàm ideam seu animam istius individui*, sed dicit id tantùm, non probat. Hoc verò fatemur, quo concludit istud Scholium, *non parum interesse inter gaudium, quo ebrius ex. gr. ducitur, & inter gaudium quo potitur Philosophus.*

PROPOSITIO LVIII.

Præter Lætitiam & Cupiditatem, quæ passiones sunt, alii Lætitiæ & Cupiditatis affectus dantur, qui ad nos, quâtenus agimus, referuntur.

SI hæc Propositio ita exponatur, ut intelligamus Lætitiam spiritualem, quæ à corpore non dependeat, & Cupiditatem quoque spiritualem, certum est, dari talem Lætitiam & Cupiditatem spiritualem. Sed non possumus dici agere, eo ipso, quo habemus talem Lætitiam. Sic vitium demonstrationis Spinozæ in eo consistit, quod putat, mentem quatenus ideas adæquatas, hoc est claras & distinctas concipit, agere, idque ex Prop. III. conatur conficere, ubi vidimus illum vocem *Agere* nimis restringere, ejusque significatione uti in sensu tantùm restricto, cùm usus longè latius extendat.

PROPOSITIO LIX.

Inter omnes affectus, qui ad Mentem, quatenus agit, referuntur, nulli sunt, quàm qui ad Lætitiam vel Cupiditatem referuntur.

HÆc Propositio supponit illud ipsum, quod supponebatur in priori; mentem tantum agere, quando habet ideas adæquatas, sive claras & distinctas, quod non admittimus. Demonstratio, qua nititur hæc Propositio, planè inepta est. Primum *omnes affectus* dicit *referri posse ad Cupiditatem, Lætitiam vel Tristitiam*, quod nos falsum ostendimus. Nititur hæc Demonstratio Prop. 11. III. & ejus Scholio, Prop. 1. III. & Prop. 58. III. quas omnes ut falsas rejicimus.

In Scholio primum de Animositate & Generositate & utriusque speciebus tractat. *Omnes actiones*, inquit, *quæ sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad Fortitudinem refero, quam in Animositatem & Generositatem distinguo.* Nolumus disputare, an hoc ipsi licuerit nec ne, hoc tantùm dicimus, eum fortitudinis voce tunc uti alio in sensu, quàm vulgo sumi solet. Hoc præmisso dicit, se *per Animositatem* intelligere *Cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare* atque tunc iterum voce Animositatis alio planè sensu utitur, quàm fert usus, quod nulla ratione ferri potest. Per *Generositatem* autem se intelligere *Cupiditatem, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines juvare, & sibi amicitia jungere*; in quibus nihil reperimus, quin calculum nostrum ei queamus adjicere. Ex illa distributione Fortitudinis in Animositatem, & Generositatem hæc sequentia ortum habent: *Eas itaque actiones, quæ solum agentis utile intendunt, ad Animositatem, & quæ alterius etiam utile intendunt, ad Generositatem refero. Temperantia igitur, sobrietas, & animi in periculis præsentia &c. Animositatis sunt species; Modestia autem, Clementia &c. Species Generositatis sunt*; quæ ab usu vocabulorum planè recedunt, cùm nemo unquam Animositatem eo in sensu acceperit, ut Temperantiam & Sobrietatem tanquam species sub ea comprehenderet. Concludit doctrinam de Affectibus, dicens *se putare, se præcipuos affectus explicuisse, perque primas causas ostendisse*; quod utrum rectè an secus factum fuerit, constare potest ex iis quæ in superioribus à nobis fuerunt observata. Dicit, *hinc constare nos à causis externis multis modis agitari*, & *ex explicatis affectibus* & in communi & in particulari *varios alios posse componi & intelligi*, quæ facile concedimus. De Amore hoc *notandum restare putat, quòd scilicet sæpissimè contingat, dum re, quam appetebamus, fruimur, ut Corpus ex eâ fruitione novam acquirat constitutionem, à quâ alitèr determinatur, & alia rerum imagines in eo excitantur, & simul Mens alia imaginari aliaque cupere incipit. Ex. gr. Cùm aliquid, quod nos sapore delectare solet, imaginamur, eodem frui nempe comedere cupimus. At quamdiu eodem sic fruimur stomachus adimpletur, corpusque alitèr constituitur. Si igitur Corpore jam alitèr disposito, ejusdem cibi imago, quia ipse præsens adest, fomentetur, & consequenter conatus etiam sive Cupiditas eundem comedendi, huic Cupiditati seu Conatui nova illa constitutio repugnabit, & consequenter cibi, quem appetebamus, præsentia odiosa erit, & hoc est, quod fastidium &*

ta-

tædium, *vocamus*. Quæ generatim sic dicta fuerunt de Amore possumus admittere, sed quæ singulatim dicit de Amore cibi & ejusdem fastidio non ita sunt evidentia. Etsi enim vehemens desiderium alicujus cibi id possit efficere, ut videamur quasi eo frui, non tamen per id corpus ita constituitur, ac si reverâ stomachus eo impleretur, ut propterea, dum adest ille cibus, corpus eum fastidiat, cùm experientia contrarium hic non raro testetur. Concludit hoc Scholium dicendo, *notanda sibi quædam esse de affectuum definitionibus*, *quas propterea sit repetiturus*, *& quid in unaquaque ordine observandum sit*, *iisdem interpositurus*; quæ nos sequentes ejus vestigia, quàm brevissimè expendemus.

EXAMEN DEFINITIONUM.

I. DEFINITIO est *Cupiditatis*, quam dicit esse *ipsam hominis essentiam*, *quâtenus ex datâ quâcunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.*

In Scholio Prop. 9. III. *nullam* dicebat, *se agnoscere differentiam inter Cupiditatem & Appetitum*, quàm quòd *in Cupiditate sit conscientia istius Appetitus*. Hîc verò nullam conscientiæ mentionem facit, adeoque eam à Cupiditate removet, quæ antea ipsius essentiam ingrediebatur. In explicatione etiam hujus definitionis, voce appetitus alio planè sensu utitur quàm vulgo fieri solet, adeoque *pro commotione quâdam corporis versus objectum*, *quod appetere dicitur*. Dicit enim: *Sive homo sui appetitus sit conscius sive non sit*, *manet tamen appetitus unus idemque atque adeo ne tautologiam committere videretur*, *se Cupiditatem per appetitum explicare noluisse*, *sed eandem ita definire studuisse*, *ut omnes humanæ naturæ conatus*, *quos nomine appetitus*, *voluntatis*, *cupiditatis vel impetus significamus*, *unà comprehenderet*. Sic ergo Appetitum concipit tanquam aliquid generale, ut sub eo & voluntatem & motionem corporis comprehendat. Addit postea, quid in illâ definitione *per affectionem humanæ essentiæ* intelligat nempe, *quamcunque ejusdem essentiæ constitutionem*, *sive ea sit innata*, *sive quòd ipsa per solum cogitationis*, *sive solum Extensionis attributum concipiatur*, *sive denique quòd ad utrumque simul referatur*, quod admittere possumus. Perperam etiam naturam *Cupiditatis* sic concipit. Cupiditas respicit bonum idque futurum atque

que ad id acquirendum hominem disponit. Non ergo est ipsa hominis essentia, sed aliquod ejus accidens, neque quævis determinatio ad aliquid agendum naturam Cupiditatis constituit, sed ea demum, qua bonum acquirere conamur, quod nondum possidemus.

II. Definit. Est Lætitiæ.

III. Definit. Est Tristitiæ; quas jam vidimus & examinavimus ad Scholium Propositionis 11. III. Hîc verò in explicatione rationem reddit, quare Lætitiam & Tristitiam constituat in transitione ad majorem vel minorem perfectionem, hanc nempe, quia *Lætitia non est ipsa perfectio*, quod ex eo probat, *quòd si homo cum perfectione ad quam transit, nasceretur, ejusdem absque Lætitia affectu compos esset; quod clarius apparet ex Tristitiæ affectu, qui huic est contrarius. Nam quòd Tristitia in transitione ad minorem perfectionem consistat, neminem negare posse, quandoquidem homo eatenus contristari nequit, quatenus alicujus perfectionis est particeps.* At nos negamus, Lætitiam non esse quandam perfectionem. Lætitia consistit in grata & jucunda perceptione, quam mens habet & sentit ex possessione boni præsentis, quidni ergo perfectio potest dici? Neque probatio illius succedit; asserit, non probat, *hominem qui nascatur cum perfectione nullius compotem esse Lætitiæ;* si enim istius perfectionis, cum qua nascitur, sit conscius, non potest non affici ejus jucunda & grata perceptione. Neque hoc ipsum magis constat ex Tristitia: non enim sequitur; homo eatenus contristari nequit, quatenus alicujus perfectionis est particeps: Ergo Tristitia consistit in transitione ad minorem perfectionem; cùm inferendum potius fuisset ex illo antecedente: Ergo Tristitia consistit in minori perfectione, vel potius in perceptione & sensu minoris perfectionis. In sequentibus præoccupat objectionem. *Nec dicere possumus, quòd Tristitiam in privatione majoris perfectionis consistat; nam privatio nihil est; Tristitiæ autem affectus actus est, qui propterea nullus alius esse potest, quàm actus transeundi ad minorem perfectionem, hoc est, actus, quo hominis agendi potentia minuitur vel coërcetur.* At nos omninò constituimus Tristitiam in actu, sed negamus, nullum alium esse posse, quàm actum transeundi ad minorem perfectionem, potest enim esse perceptio ingrata rei, quæ nobis est mala. Privatio supponit tamen subjectum in quo est, sive, cui assignatur. Potest etiam privatio, (quamvis eo ipso, quo talis est, non possit recipere realia attributa,) causa esse suo sensu perceptionis realis ingratæ, quia

quia causa est absentiæ gratæ perceptionis, qua absente, cum omnis perceptio abesse non possit, eaque sit referenda ad percipiens, cui, dum non est grata, non convenit, eo ipso ingratam esse oportet.

IV. DEFINIT. *Admiratio est rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia hæc singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem.*

Nos superius in Scholio Prop. 52. observavimus, non in omni Admiratione locum habere imaginationem. Melior tamen hæc est definitio, quàm superior, quia magis explicata & clara, quantum ad reliqua. Etiam rectè in explicatione definitionis observat, *quòd mens ex contemplatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quia earum rerum imagines concatenatæ & ita ordinatæ sunt, ut alia aliam sequatur, quod quidem concipi nequit, quando rei imago nova est; sed mens in ejusdem rei contemplatione detinebitur, donec ab aliis causis ad alia cogitandum determinetur.* Quòd autem Admirationem nolit inter affectus referri hanc rei istius affert rationem, *quòd rei novæ imaginatio ejusdem sit naturæ ac reliquæ*, quæ revera nihil concludit: Potest enim rei novæ consideratio aliquam commotionem sive passionem animæ inferre eo ipso, quia est nova, etsi quoad reliqua sit ejusdem naturæ cum aliis. Si consideretur definitio Affectuum, qualem Cartesius dedit, quòd sint *commotiones sive perceptiones animæ, quæ ad eam speciatim referuntur, quæque producuntur, conservantur & corroborantur per aliquem motum spirituum*, certè Admiratio ex numero affectuum non potest relegari. Percipit enim anima se singulariter commoueri & affici ex re novâ, & spiritus occupati sunt in conservanda istius rei novæ imagine, sicque illa commotio animæ conservatur. At *non videt causam, cur* Admirationem referat inter affectus, *quandoquidem hæc mentis distractio ex nulla causa positiva, quæ mentem distrahat ab aliis, oritur; sed tantùm ex eò, quòd causa cur mens ex unius rei contemplatione ad alia cogitandum determinatur, deficit.* At sic plures affectus erunt eliminandi. Nulla est positiva causa Tristitiæ, quia malum non est quid positivum; sic nec Odii, nec affectuum vel ex his compositorum vel inde derivatorum.

V. DEFINIT. *Contemtus est rei alicujus imaginatio, quæ mentem adeò parum tangit, ut ipsa mens ex rei præsentiâ magis moveatur ad ea imaginandum, quæ in ipsa re non sunt, quàm quæ in ipsa sunt*, quam admittimus

mus, si loco vocis *imaginatio* substituatur *cogitatio*, & loco *ad imaginandum* legatur *ad cogitandum*.

VI. DEFINIT. *Amor est Lætitia, concomitante idea causæ externæ*; de qua egimus ad Schol. Prop. 13. III. causas adducentes, quare illam admittere nequeamus. Mirum verò est iterum, quòd Lætitiam hîc ut genus Amoris consideret, cum in Schol. Prop. 30. III. docuerit, Amorem esse Lætitiæ genus. Homo hic non satis sibi constitit unquam. Nunc videamus quas in *Explicatione* afferat rationes, quare Amoris definitionem, quâ Cartesius usus fuit, non admittat. *Illa Auctorum*, inquit, *qui definiunt*. Amorem esse voluntatem amantis se jungendi rei amatæ, *non Amoris essentiam, sed ejus proprietatem exprimit*, &, *quia Amoris essentia non satis ab Auctoribus perspecta fuit, ideo neque ejus proprietatis ullum clarum conceptum habere potuerunt, & hinc factum, ut eorum definitionem admodum obscuram esse omnes judicaverint*. Hæc sic pronunciat tanquam ex tripode sine ullâ probatione. Concedit, *in Amore esse voluntatem se jungendi rei amatæ* sed dicit, hanc esse proprietatem, non essentiam Amoris. Unde verò hoc constat? An non hæc voluntas in omni actu Amoris reperitur, an non est in omni Amoris proprietate? Detur ergo actus Amoris, detur aliqua Amoris proprietas, in qua non sit. An Lætitia reperitur in omni Amore? An pauper amans divitias eo ipso lætatur? Illa essentia Amoris, quam hîc fingit, an semper reperitur in Amore? Videantur ea, quæ observavimus ad Schol. Prop. 13. III. & contrarium constabit. Quinam verò illi omnes, qui obscuram definitionem Amoris allatam à Cartesio judicaverint? Spinoza forte cum suis admiratoribus, quorum judicio nos nullâtenus commovemur. Is tamen ne nimium concedere videretur, quando dixit, *voluntatem se jungendi rei amatæ esse ejus proprietatem* notat, *se per voluntatem non intelligere consensum, vel animi deliberationem seu liberum decretum (nam hoc fictitium esse demonstravisse Prop. 48. Partis II.) nec etiam Cupiditatem se jungendi rei amatæ, quando abest, vel perseverandi in ipsius præsentiâ, quando adest; posse namque amorem absque hâc aut illâ Cupiditate concipi; sed per voluntatem se Acquiescentiam intelligere, quæ est in amante ob rei amatæ præsentiam, à quâ Lætitia amantis corroboratur, aut saltem fovetur*. Quid verò demonstraverit nec ne Prop. 48. Part. II. judicare potest Lector ex iis, quæ ibi annotavimus. Scilicet huc redit tota Spinozæ demonstratio: Consensus, deliberatio animi, liberum decretum fficti-

fictitia sunt, quamvis quilibet ea in se deprehendat per interiorem animi conscientiam, quia sic censet Spinoza. Quando ergo *voluntas se jungendi rei amatæ* dicitur esse proprietas Amoris, *voluntas illa erit Acquiescentia in amante ob rei amatæ præsentiam*. Quid ergo si absit res amata? An sic cessabit amor? An proprietas rei non semper debet adesse & in omni illâ re esse? Qualis verò erit proprietas, quæ non semper adsit? An quemadmodum Amor & Lætitia confunduntnr, ita etiam confundi oportet proprietatem cum accidente. Egregia sanè hæc philosophandi ratio, quæ tam distinctos nos docet formare conceptus! Nos verò existimamus, istam Acquiescentiam planè separari posse ab Amore, quæ in Gaudio animi consistit, quod concomitatur non omnem Amorem, sed eum demum, quo fertur erga rem præsentem. Sic verò Objectum ubi perceptum fuerit esse Bonum, sentit animus, se erga illud ferri, & inclinari, quæ latio & inclinatio Voluntatis nomine solet venire, quæ si esset erga Verum, Judicii nomine veniret, sed cùm sit erga Bonum Voluntatis & in specie Amoris nomine appellari debet.

VII. DEFINIT. Est Odii plane eadem cum illa quam ad Schol. Prop. III. examinavimus.

VIII. DEFINIT. *Propensio est Lætitia concomitante idea alicujus rei, quæ per accidens causa est Lætitia.*

IX. DEFINIT. *Aversio est Tristitia concomitante idea alicujus rei, quæ per accidens causa est Tristitia.*

Provocat ad Schol. Prop. 15. III. quamvis ex eo nequeamus satis intelligere, quasnam putet esse causas per accidens Lætitiæ aut Tristitiæ, quæ autem ex Propos. 36. III. ad eam explicandam possunt adduci ea falsitatis ad Prop. 15. III. convicimus.

X. DEFINIT. Devotionis est, de qua egimus ad Schol. p. 52. III.

XI. DEFINIT. Est Irrisionis. *Irrisio est Lætitia orta ex eo, quòd aliquid, quod contemnimus in re, quam odimus, ei inesse imaginamur.* Hæc est aliquantò clarior, quàm fuit in Schol. Prop. 52. III. ubi vide quæ notavimus.

XII. & XIII. DEFINIT. Est spei & Metus, quas examinavimus ad Schol. 2. Prop. 18. III. Bene tamen in explicatione observat, *non dari spem sine metu, nec metum sine spe.* Idque non malè demonstrat, ex Prop. 19. & 20. III. *Qui enim spe pendet, & de rei eventu dubitat, is aliquid imaginari supponitur, quod rei futuræ existentiam secludit, atque*

adeo eatenus contristari, (per Prop. 19. hujus) *& consequenter dum spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contra in metu est, hoc est, de rei, quam odit, eventu dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod ejusdem rei existentiam secludit; atque adeo* (per Prop. 20. hujus) *lætatur, & consequenter eatenus spem habet, ne eveniat.*

XIV. & XV. Definit. Est Securitatis & Desperationis, quas vidimus in Schol. 2. Prop. 18. III. *Explicatio* harum Definitionum videnda. *Oritur itaque*, inquit, *ex spe Securitas, & ex Metu Desperatio, quando de rei eventu dubitandi causa tollitur, quod fit, quia homo rem præteritam vel futuram adesse imaginatur, & ut præsentem contemplatur; vel quia alia imaginatur, quæ existentiam earum rerum secludunt, quæ ipsi dubium injiciebant.* Hæc admittimus, non tamen ea, quæ subjungit. Dicit, *de rerum singularium eventu nos nunquam posse esse certos*, quod conatur probare per Coroll. Prop. 31. II. At in isto Corollario hoc tantùm dicitur, *omnes res particulares contingentes & corruptibiles esse*: exin verò sequi nego, nos nunquam posse esse certos de rerum singularium eventu. An non enim possumus esse certi de Eclipsi hoc vel illo tempore futurâ, de novilunio, de plenilunio? An verò hæc non sunt res singulares? An non possumus esse certi de iis quæ promisit nobis Deus? An non istæ sunt res singulares? Fateor hominem istum hæc ignoravisse, quod tamen non impedit, quò minus Christiani de iis queant esse certi. Addit: *tametsi de rerum singularium eventu nunquam possumus esse certi, fieri tamen posse, ut de earum eventu non dubitemus*, provocans ad Schol. Prop. 49. II quod nos suo loco examinavimus, unde eò Lectorem ablegamus.

XVI. Definit. *Gaudium est Lætitia concomitante idea rei præteritæ, quæ præter spem evenit.*

Hæc definitio melior est, quàm illa, quam reprehendimus in Scholio 2. Prop. 18. III. Idem censemus de sequenti.

XVII. Definit. *Conscientiæ morsus est Tristitia, concomitante ideâ rei præteritæ, quæ præter spem evenit.*

Hæc explicatior est illâ, quam Schol. 2. p. 18. III. examinavimus; melior tamen est definitio Cartesii, uti apparet ex dictis ad Schol. 2. p. 18. III.

XVIII. Definit. *Commiseratio est Tristitia, concomitante ideâ mali, quod alteri quem nobis similem esse imaginamur, evenit.*

Hæc est clarior ea, quæ Prop. 22. III. reperitur; vitio tamen eodem la-

laborat, quòd omittat Amorem, qui eidem Tristitiæ est mixtus.

In Explicatione observat, *inter Commiserationem & Misericordiam nullam videri esse differentiam, nisi fortè, quòd Commiseratio singularem affectum respiciat, Misericordia autem ejus habitum*; in quo nolumus ei contrariari.

XIX & XX. DEFINIT. Favoris & Indignationis eadem sunt cum illis, quæ in Scholio Prop. 22. III. reperiuntur, quibus ibi calculum nostrum adjecimus. Quæ in *Explicatione* adducit etiam merentur approbari. Sic dicit: *Hæc nomina in communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, à significatione, quâ eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat. Cæterum horum affectuum causam vide in Corollario* I. *Prop.* 27. *& Scholiis Prop.* 22. *hujus Partis.*

XXI & XXII. DEFINIT. Sunt *Existimationis* & *Despectûs*, quas jam examinavimus Schol. Prop. 26. III.

In *Explicatione* observat, *Existimationem esse Amoris & Despectum Odii effectum sive proprietatem, atque adeò posse Existimationem etiam definiri, quòd sit* Amor, quâtenus hominem ita afficit, ut de re amatâ plus justo sentiat, *& contra* Despectus, *quòd sit* Odium, quâtenus hominem ita afficit, ut de eo, quem odio habet, minus justo sentiat. *Vide de his Schol. Prop.* 26. *hujus*. De quibus non operæ est pretium, ut serram contentionis reciprocemur.

XXIII. DEFINIT. est *Invidia*, quæ planè convenit cum illâ, quæ in Schol. Prop. 24. legitur. In *Explicatione* observat, *Invidiæ opponi communiter Misericordiam, quam proinde, invita vocabuli significatione, sic definiri posse* putat, uti definit postea.

XXIV. DEFINIT. *Misericordia est Amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, & contrà, ut ex alterius malo contristetur.*

Hæc definitio si conferatur cum definit. Commiserationis, quæ Prop. 22. III. traditur, apparebit, hominem illum hîc jam resarcire id, quod peccaverat in definit. Commiserationis, in qua mentio Amoris non fuerat omittenda. Idem ergo planè est affectus *Commiseratio* & *Misericordia*, qui proinde perperam discerpuntur; nec in superioribus Misericordiæ specialis definitio fuit proposita.

In *Explicatione* transitionem instituit. *Atque hi*, inquit, *Affectus Lætitiæ*

titiæ & Tristitiæ sunt, quos idea rei externæ comitatur, tanquam causa per se, vel per accidens. Hinc ad alios transeo, quos idea rei internæ comitatur, tanquam causa.

XXV. DEFINIT. *Acquiescentia in se ipso est Lætitia, orta ex eo, quòd homo se ipsum, suamque agendi potentiam contemplatur.*

Sic hîc definit, alibi plane aliter. Conferamus istas definitiones inter se invicem.

In Scholio Proposit. 30. III. *Acquiescentiam in se ipso* definit, quòd sit *Lætitia concomitante idea causæ externæ*, Schol. Prop. 51. III. dicit: *Acquiescentia in se ipsâ est Lætitia, concomitante idea sui tanquam causa*; at in Schol. Prop. 55. ait: *Philautia vel Acquiescentia in se ipso est Lætitia, quæ ex contemplatione nostri oritur*. Si hæ definitiones non sint censendæ inter se invicem pugnare, talis ex his componenda videtur: Acquiescentia in se ipso est Lætitia orta ex eo, quod homo semetipsum suamque agendi potentiam contemplatur concomitante idea causæ externæ. At tunc in ea reprehendi posset, quòd sic Acquiescentia in semetipso non distinguatur à Superbia, quodque tàm illi qui rectè, quàm qui malè fecerunt, possint lætari in sua agendi potentiâ. Rectius verò Cart. art. 190. Acquiescentiam in semetipso fundat super virtute & rectè factis. Sed videtur vocabulum Acquiescentiæ in semetipso in latiori accepisse sensu, quod apparet ex *Explicatione* XXVI. Definitionis. Ibi dicit: *Acquiescentia in se ipso Humilitati opponitur, quatenus per eandem intelligimus Lætitiam, quæ ex eo oritur, quòd nostram agendi potentiam contemplamur; sed quatenus per ipsam etiam intelligimus Lætitiam, concomitante idea alicujus facti, quod nos ex mentis libero decreto fecisse credimus, tum Pœnitentiæ opponitur*; hâc autem ratione si describatur Acquiescentia, nihil erit, quod in illâ reprehendere velimus.

XXVI. DEFINIT. *Humilitas est Tristitia orta ex eo, quòd homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplatur*, quæ eadem est cum illâ, quam legimus in Schol. Prop. 55. ubi vide nostram observationem.

XXVII. DEFINIT. *Pœnitentia est Tristitia, concomitante idea alicujus facti, quod nos ex libero mentis decreto fecisse credimus.*

In Schol. Prop. 30. sic definiverat Pœnitentiam, quòd sit *Tristitia concomitante idea causæ externæ*: In Scholio verò Prop. 51. dixerat, *Pæ-*

Pœnitentiam esse Tristitiam concomitante idea sui, tanquam causa. Ex quarum collatione iterum patet, componendam esse ex his omnibus definitionem novam, quæ omnia contineat, (nisi has definitiones inter se invicem contrariari sentiamus,) uti antea circa Acquiescentiam fecimus.

In *Explicatione* dicit, se horum affectuum causas ostendisse in Schol. Prop. 51. hujus & Prop. 53, 54 & 55. ad quæ & nostra amotata nos lectorem ablegamus; & de libero mentis decreto provocat ad Schol. Prop. 35. p. 2. ad quod etiam legi possunt nostræ observationes. Quod jam præterea notari vult: *mirum non esse, quòd omnes omnino actus, qui ex consuetudine* pravi *vocantur, sequetur Tristitia, & illos, qui* recti *dicuntur, Lætitia. Nam hoc ex educatione potissimum pendere, facilè ex supra dictis intelligi. Parentes nimirum, illos exprobrando, liberosque propter eosdem sæpe objurgando; hoc contra suadendo & laudando effecisse, ut Tristitiæ commotiones illis, Lætitiæ verò his jungerentur. Quod ipsa etiam experientiâ comprobetur. Nam consuetudinem & Religionem non esse omnibus eandem; sed contrà, quæ apud alios sacra, apud alios profana, & quæ apud alios honesta, apud alios turpia esse. Prout igitur unusquisque educatus est, ita facti alicujus pœnitere, vel eodem gloriari;* id modò sano sensu accipiatur admittere possumus juxta ea, quæ jam antea ad Schol. Prop. 51. observavimus; sed si eo sensu dicat quasi nullum esset absolutè Bonum vel Malum, & quasi hæc unica & sola sit causa, quare quis huic Religioni se applicet potius quàm alteri, quasi non in verâ Religione sint talia κριτήρια quæ animum ad illam attrahant & de ejus veritate persuadeant, nihil erit his falsius.

XXVIII. DEFINIT. *Superbia est de se præ amore sui plus justo sentire.*

Hæc quoad rem satis convenit cum iis, quæ in Schol. Prop. 26. observavimus. Sic in *Explicatione* definitionis rectè annotat differentiam inter *Superbiam* & *Existimationem* de quâ etiam ibidem fuerat actum. Definit hinc *Philautiam, quod sit Amor sui, sive Acquiescentia in se ipso, quatenus hominem ita afficit, ut de se plus justo sentiat*, in quibus nullam causam discedendi ab ipso invenio. Non malè quoque explicat, quomodo & quis huic Affectui possit esse contrarius, quæ apud ipsum videre potest Lector, & facile ex iis, quæ à nobis de Necessitate & Libertate fuerunt dicta, poterit judicare, quid hîc veniat improbandum vel approbandum.

XXIX. Definit. *Abjectio est de se præ Tristitia minus justo sentire.*

In *Explicatione* commodè satis exponit differentiam inter *Humilitatem*, cujus definitio est 26. & *Abjectionem*, quæ Lector inde petat: (nec enim ea transscribere est animus) ut & causam, quam affert, quare Humilitas & Abjectio raro inter homines reperiantur.

XXX. Definit. Est *Gloria*, quam dicit esse *Lætitiam*, *concomitante idea alicujus nostræ actionis, quam alios laudare imaginamur.*

Hanc conferre possumus cum iis, quæ in Schol. Prop. 30. de *Gloria* habet, ubi eam dicit *Lætitiam concomitante idea causæ externæ.* Ex quâ collatione possumus colligere verba illa *concomitante idea causæ externæ* explicari istis *alios laudare nostram actionem*, ut sic magis distincta posset formari definitio: Gloria est Lætitia orta ex idea alicujus nostræ actionis, quam concomitatur idea causæ externæ, quam habemus de aliis hominibus, quos hanc nostram actionem laudare imaginamur. Sic tandem conveniet cum defin. Cart. art. 204. quam recitavimus ad Scholium Prop. 30.

XXXI. Definit. *Pudor est Tristitia, concomitante idea alicujus actionis, quam alios laudare imaginamur*; quæ eodem modo ut prior cum definitione Pudoris, quæ ad Schol. Prop. 30. legitur, debet conjungi.

In *Explicatione* hujus defin. docet differentiam, quæ inter Pudorem & Verecundiam intercedit, quòd *Pudor sit Tristitia, quæ sequitur factum, cujus pudet: Verecundia autem sit metus, seu Timor Pudoris quo homo continetur, ne aliquid turpe committat,* quam facilè admittimus. De Impudentia se *suo loco* acturum promittit, in quem differimus nostram considerationem. In sequentibus se acturum de illis affectibus dicit, quos *ad Cupiditatem* referat.

XXXII. Definit. *Desiderium est Cupiditas, sive Appetitus re aliqua potiundi, quæ ejusdem rei memoriâ fovetur, & simul aliarum rerum memoria, quæ ejusdem rei appetendæ existentiam secludunt, coërcetur.*

Hæc definitio aliquanto magis distincta est, quàm ea, quæ in Schol. Prop. 36. legitur; nondum tamen satis explicat hunc affectum. Si enim secluditur rei, quam appetimus, existentia, idque ita intelligitur, ut nunquam sit extitura in nostra potestate, vanus est

est iste Affectus & vitiosus, qui cohiberi potius debet, quam foveri: si verò supponitur, illam rem posse existere, nosque illam posse obtinere, non distinguetur satis à Cupiditate.

Neque *Explicatio* rem istam juvat. *Cùm alicujus rei recordamur*, inquit, *eo ipso disponimur, ad eandem eodem affectu contemplandum, ac si res præsens adesset; sed hæc dispositio, seu conatus, dum vigilamus plerumque cohibetur ab imaginibus rerum, quæ existentiam ejus, cujus recordamur, secludunt.* Hæc facile admittere possumus; sed quæ sequuntur non sunt clariora, quàm quæ in ipsa definitione comprehenduntur. *Quando itaque rei meminimus, quæ nos aliquo Lætitiæ genere afficit, eo ipso conamur eandem cum eodem Lætitiæ affectu ut præsentem contemplari, qui quidem conatus statim cohibetur memoria rerum, quæ illius existentiam secludunt.* Difficultas enim supra mota sic non tollitur. Quod vero hinc concludit *Desiderium revera esse Tristitiam*, facilè admittere possumus, cùm ex dictis ab ipso satis videatur sequi.

XXXIII. DEFINIT. *Æmulatio est alicujus rei cupiditas, quæ nobis ingeneratur ex eo; quod alios eandem cupiditatem habere imaginamur.*

Hæc eadem est cum illâ, quæ in Schol, Prop. 27. traditur, ubi defectum istius definitionis censura perstrinximus. *Explicationem* adjectam non improbamus, quam videre potest Lector apud Spinozam; quamvis defectui nullam medelam præstet.

XXXIV. DEFINIT. *Est gratitudinis sive gratiæ*, quam probare nos diximus ad Schol. Prop. 41. III.

XXXV. DEFINIT. Est *Benevolentiæ* eadem cum illa, quæ in Schol. Prop. 27. III. reperitur, ubi nostræ annotationes videri possunt.

XXXVI. DEFINIT. *Ira est cupiditas, qua ex Odio incitamur ad illi, quem odimus, malum inferendum.*

Huic non admodum contradicimus, quamvis Cartesius *Odium* potius habeat pro genere Iræ, quam *Cupiditatem*: constat enim affectum hunc esse mixtum ex Odio & Cupiditate, quod quoque ex Prop. 39. III. liquet.

XXXVII. DEFINIT. Est *Vindicta*, quæ coincidit cum illa, quæ in Schol. Coroll. II. Prop. 40. continetur, quam ibi approbavimus.

XXXVIII.

XXXVIII. Definit. Est *Crudelitatis* non differens ab ea, quæ in Coroll. Prop. 41. traditur, quam admisimus.

XXXIX. Definit. Est *Timoris*, cujus similem legimus Scholio Prop. 39. ubi nostra annotata vide.

XL & XLI. Definit. Est *Audaciæ* & *Pusillanimitatis*, quæ planè concordant cum iis, quæ in Scholio Prop. 51. dixit Spinoza, ubi nostræ annotationes possunt videri.

XLII. Definit. *Consternationis* omninò etiam convenit cum iis, quæ in Scholio Propos. 52. ab illo fuerunt dicta, de quibus judicium nostrum ad illud exposuimus Scholium. Quæ in *Explicatione* addit legi possunt ab eo, qui voluerit.

XLIII. Definit. Est *Humanitatis* eadem cum illa, quæ occurrit in Scholio Prop. 29. ubi quid reprehendendum censeamus poterit videri.

XLIV. Definit. *Ambitio est immodica Gloriæ Cupiditas*; in qua nihil aliud invenio reprehendendum, nisi, quòd non satis sit clara, quòd quid sit illa *immodica* Cupiditas, non satis explicet. Melius aliquantò id declaratum fuit Schol. Prop. 29.

In *Explicatione* dicit: *Ambitio est Cupiditas, qua omnes affectus foventur & corroborantur*; (povocans ad Prop. 27. in qua nihil de Ambitione legitur; forte autem designare voluit Prop. 29. in qua de eâ agitur, sicut & Propositione 31. ex quibus tamen hoc ipsum non video quomodo possit concludi,) *& ideo hic affectus vix superari potest. Nam quamdiu homo aliqua Cupiditate tenetur, hac simul necessario tenetur.* Quod quidem verum esse experientia satis comprobatur, modò illa necessitas non intelligatur in naturâ ipsâ esse radicata, sed per lapsum Adami attracta, contrà quàm vult Spinoza, quo sensu illud ipsum falsum esse dicimus. Sententia Ciceronis, *Optimus quisque maximè gloria ducitur. Philosophi etiam libris, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt &c.* hoc tantùm evincit, sic agi inter homines, sed originem ejus non aperit, quam sacra pagina detegit. Quod hic deducere non est necesse, cùm Spinozæ probatio hîc incumbat, quam nullibi deprehendimus.

XLV, XLVI, XLVII & XLVIII. Definit. Sunt *Luxuriæ*, *Ebrietatis Avaritiæ & Libidinis*, quæ ad Schol. Prop. 56. sunt examinatæ.

Videa-

Videamus *Explicationem*, quam adjungit. Dicit, *hanc cöeundi Cupiditatem, sive moderata sit, sive immoderata, libidinem appellari*, de quo nolumus contendere, modò observetur, plerumque tamen Libidinem accipi solere in malam partem. Quod addit, *hos affectus non habere contrarium*, de eo ad Scholium Prop. 56. egimus, atque inde evicimus, non debere hæc in numero *affectuum*, sed *vitiorum* potius collocari. Benè verò observat, *tametsi fieri possit, ut homo Avarus, Ambitiosus vel Timidus à nimio cibo potu & coitu abstineat, Avaritiam tamen, Ambitionem & Timorem luxuriæ ebrietati vel castitati non esse contrarios*; cujus rei justam rationem affert, quam legere licet apud ipsum.

His sic absolutis adjicit Affectuum Generalem definitionem. *Affectus*, inquit, *qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui Corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quàm antea, affirmat, & qua data ipsa mens ad hoc potius, quàm ad illud cogitandum determinatur.* Hæc quidem definitio aliquanto est melior, quàm ea, quam initio hujus III. Partis vidimus, sed nec dum satisfacit illa, quod patere potest ex iis, quæ superius jam annotavimus, ad Definit. III. hujus partis, ubi illa queunt videri. Non debet concipi Affectus tanquam aliquid, quod sit mera corporis affectio, nec tantum tanquam mera idea, sed tanquam aliquid ex his duobus compositum. In affectibus est confusa idea, sed quæ ortum habet ex motu spirituum; non ergo omnis confusa idea est affectus: Generantur confusæ ideæ etiam à sensibus. Quòd per affectus augeatur vel minuatur Corporis agendi potentia, uti dixit Defin. 3. vel, *affirmetur major vel minor nostri corporis vel alicujus ejus partis existendi vis*, uti hîc loquitur, totum ex eo pendet, quòd mentis naturam totam constituat in ideâ corporis, quod suo loco superius reprehendimus & refutavimus. Apparet id ex *Explicatione*, quam huic definitioni adjecit. Dicit: *Hæc* idea, *quæ affectus formam constituit, Corporis vel alicujus ejus partis constitutionem indicare, vel exprimere debet, quam ipsum Corpus, vel aliqua ejus pars habet, ex eo, quòd ipsius agendi potentia sive existendi vis augetur, vel minuitur juvatur vel coercetur.* Hæc dicit, sed non probat, & ne quidem probare conatur. Ex sequentibus autem constat, hæc omnia fundari in Prop. 11. & 13. part. II. quas refutavimus, ostendendo, *mentis essentiam non in eo consistere, quod sui corporis actualem existentiam affirmat.* Admittimus tamen hanc ejus explicationem,

 quan-

quando inquit : *Sed notandum, cùm dico,* majorem vel minorem existendi vim, quàm antea, *me non intelligere, quòd mens præsentem corporis constitutionem cum præterita comparat ; sed quòd idea, quæ affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus minusve realitatis revera involvit, quàm antea.* Quod tandem dicit, se in definitione *addidisse*, & quâ datâ ipsa mens ad hoc potius, quàm ad aliud cogitandum determinatur, *ut præter Lætitiæ & Tristitiæ naturam, quam prima definitionis pars explicat, Cupiditatis etiam naturam exprimerem*, id verum quidem est, sed Cupiditatis natura sic malè concipitur, uti supra dum Definit. I. examinarem, satis ostendi.



PAR-

PARTIS QUARTÆ ETHICÆ SPINOZÆ EXAMEN.



N Præfatione ab initio, *Servitutem* dicit *se vocare humanam impotentiam in moderandis & coërcendis affectibus*, rationem hanc adjicit, *quod homo affectibus obnoxius sui iuris non sit, sed fortunæ, in cuius potestate ita sit, ut sæpe coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi*, quæ omnia utroque pollice probamus. Dein ostendit, scopum suum esse, *hujus rei causam & quid præterea affectus boni vel mali habent in hac Parte demonstrare*. Postea *pauca de perfectione & imperfectione, deque bono & malo præfatur*: quæ examinemus oportet.

Sic explicat quid propriè loquendo dicatur *perfectum, opus nempe ad finem, quem ejus Auctor eidem dare constituerat perductum*, & addit, *si quis opus aliquod videat, cujus simile nunquam viderit, neque mentem opificis noverit, eum sanè scire non posse, opusne illud perfectum, an imperfectum sit. Atque hanc videri primam fuisse horum vocabulorum conceptionem.* Respicit sic ad vocis etymologiam & significationem passivam, quâtenus *Perfectum* dicitur à *Perficio*, de quo nolumus cum ipso contendere. Aliam præterea perfectionis acceptionem adducit, scilicet, *quod postquam homines ideas universales formare, & domuum ædificiorum, turrium &c. exemplaria excogitare, & alia rerum exemplaria aliis præferre cœperunt, factum sit, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod*

 cum

cum universali ideâ, quam ejusmodi rei formaverat convenire, & id contra imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quanquam ex opificis sententia consummatum planè esset. Qua occasione ulterius ostendit, *homines ex illâ praeconcepta opinione solere credere, Naturam ipsam defecisse vel rem imperfectam reliquisse.* Quæ sic non ita difficiles admittere possumus. Sed perperam hæc generalia nunc applicat Deo dicens *ipsum agere ex natura necessitate eadem, ex qua existit,* quod quo sensu intelligat constat ex Prop. 16. I. quam superius falsitatis manifestæ convicimus. Negat etiam, *Deum ullius finis causa agere ex eo, quia nullius finis causa existat.* De quo quid sit censendum diximus ad Appendicem primæ Partis. Consequentia ista, *Deus nullius finis causa existit : Et nullius finis causa agit* procederet, si per finem Dei aliquid extra Deum statueremus; sic enim rectè colligitur: Deus non existit propter aliquid aliud à se : Ergo nec propter aliquid aliud à se agit; malè verò hoc modo consequentia instituitur: Deus non existit propter aliquid aliud à se : Ergo non potest ipsemet esse finis omnium aliarum rerum, cùm planè contrarium sit colligendum; Deus propter semetipsum existit, quia infinita perfectio non potest non existere : Ergo etiam propter semetipsum agit, quia infinitum Ens non potest non propter se agere. Observandum, ea quæ dicuntur finis causa existere, eo ipso statui minoris esse dignitatis, quàm illum ipsum finem, cujus causa existunt. Ita vestes minoris dignitatis sunt quàm homines, idem censendum de ædificiis aliisque. Supponuntur tamen ista omnia commodum aliquod conferre ei, cujus causa existunt. Sic nec Deus propter aliud existit, nec aliæ res existunt propter Deum, quasi Deus inde aliquod commodum acciperet, quod cum ejus summa perfectione è diametro pugnaret. Aliæ tamen res omnes præter Deum existunt propter Deum, tum quatenus ab ipso sunt productæ, tum quatenus eas destinat ad se, ac ita inserviant creaturis rationalibus ad se cognoscendum & celebrandum, cùm hoc sit ad quod creaturæ rationales sua natura tendunt, atque hæc ipsa Dei cognitio & communio cum Deo quam maximè faciat ad istarum creaturarum majorem perfectionem. De causis finalibus, quas homines sibi proponunt, inquit: *Causam finalem nihil esse præter ipsum humanum appetitum, quâtenus is alicujus rei veluti principium seu causa primaria consideratur. Ex. gr. cum dicimus, habitationem causam fuisse finalem hujus aut illius domus,*

nihil

nihil tunc sanè intelligimus aliud, quàm quòd homo ex eo, quòd vitæ domestica commoda imaginatus est, appetitum habuit ædificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est præter hunc singularem appetitum, qui reverâ est causa efficiens, quæ ut prima consideratur, quia homines suorum appetituum causas communiter ignorant. Sunt namque, ut jam sæpe dixi suarum quidem actionum & appetituum conscii, sed ignari causarum, à quibus ad aliquid appetendum determinantur. In quibus contradictionem deprehendo: Si enim homo ex eo, quòd vitæ domesticæ commoda imaginatus est, appetitum habuit ædificandi domum: Causa ergò finalis est aliquid aliud præter appetitum: Commodum nempe istud & bonum, quod appetitum movet. Et sanè sicut Objectum distinguitur ab actu nostræ mentis, qui circa illud versatur, ita hîc quoque habitatio, quæ est Objectum appetitus humani ab ipso appetitu est distinguenda. Ut *Perfectum* ita concipiamus, *ut per perfectionem & realitatem idem intelligamus*, non repugnamus. Verum etiam est, *solere nos omnia Naturæ individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare; nempe ad notionem entis, quæ ad omnia absolutè individua pertinet;* sed illa notio Entis nobis à notione substantiæ non differt; quæ enim substantiæ non sunt, nec Entis nomen merentur, sed modi tantùm Substantiæ vel Entis dici debent: Unde colligimus, notionem Substantiæ ad omnia absolutè individua pertinere, adeoque non unam esse tantum Substantiam, prout censet Spinoza, sed plures. Rectè verò ex istis deducit, quod *quatenus Naturæ individua ad hoc genus revocamus & ad invicem comparamus, & alia plus entitatis seu realitatis, quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicamus; & quatenus iisdem aliquid tribuimus, quod negationem involvit, ut terminus, finis, impotentia &c. ipsa imperfecta appellemus, quia nostram mentem non æquè afficiunt, ac illa, quæ perfecta vocamus, & non quod ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat, vel quod Natura peccaverit.* Tandem quædam adjungit de Bono & Malo quibus conatur probare, quod sonent aliquid merè respectivum, quâ de re est dictum ad Append. p I. quæ hîc repetere nolumus: Sed id quod de Bono & Malo respectivè sumtis, sic quidem sano sensu concedimus non eò usque est trahendum, ac si nullum detur Bonum, quod pro absolutè Bono debeat haberi, prout ostendimus ad Schol. Prop. 39. III. ad quæ lectorem ablegamus. Dicit, *per Bonum se in sequentibus intellecturum id, quod certò scimus, medium esse, ut ad exemplar hu-*

humanæ naturæ, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per malum autem id, quod certò scimus impedire, quò minus idem exemplar referamus. Nos autem non negamus, licere ipsi vocabula eo sensu usurpare, quo voluerit, modo non recedat ab usu recepto, quem immutare privato non licet, quod tamen in superioribus sæpius conatus est facere. Potest etiam eo sensu *homines perfectiores aut imperfectiores dicere, quâtenus ad hoc idem exemplar magis aut minùs accedunt.* Nec possumus repudiare hanc ejus verborum, *quando dicit, aliquem à minore ad majorem perfectionem transire & contrà*, explicationem, *se* nempe *non intelligere, quod ex unâ essentiâ, seu formâ in aliam mutetur; Equum namque ex. gr. tam destrui si in hominem, quàm si in insectum mutetur: Sed quòd ejus agendi potentiam, quâtenus hæc per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus.* Iterum repetit, *se per perfectionem in genere realitatem intellecturum, hoc est, rei cujuscunque essentiam, quatenus certo modo existit, & operatur, nulla ipsius durationis habita ratione Nam nullam rem singularem posse ideo dici perfectiorem, quia plus temporis in existendo perseveravit; quippe rerum durationem ex earum essentia determinari non posse; quandoquidem rerum essentia nullum certum & determinatum tempus existendi involvit; sed res quæcunque, sive ea perfectior sit, sive minùs, eadem vi, qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re æquales sint;* circa quæ hoc censemus observandum, quòd quantum attinet ad Deum, (quamvis in eum propriè loquendo nulla cadat duratio, ut pote cùm hujus natura in successione consistat,) ex ipsius essentia absoluta sequatur æternitas, quæ æternæ Durationi si quæ esset æquivalet; quantum verò attinet ad Mentem humanam, hactenus ex ejus essentia determinari posse æternam durationem, quatenus, cùm sit substantia intellectualis, nihil est, quod eam queat destruere, excepto solo Deo, si is suum influxum vel ad momentum suspendere velit.

EXA-

EXAMEN DEFINITIONUM.

DEFINIT. I. *Per bonum id intelligam, quod certò scimus nobis esse utile.*

DEFINIT. II. *Per malum autem id, quod certò scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes.*

QUas definitiones nos admittere ex iis, quæ diximus ad Præfationem, constare potest.

DEFINIT. III. *Res singulares voco contingentes, quâtenus dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quòd earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat.*

DEFINIT. IV. *Easdem res singulares voco possibiles, quâtenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsæ determinatæ sint ad easdem producendum.*

NOs illas definitiones facilè admittimus, si intelligantur de rebus creatis, non vero si extendantur ad ipsum Deum. Deus enim cùm non possit dici res Universalis, debet ergo haberi pro *Re singulari*, quin imò est Res quàm maximè singularis, quippe totâ essentiâ ab omnibus aliis rebus distinctus & separatus.

DEFINIT. V. *Per contrarios affectus in sequentibus intelligam eos, qui hominem diversum trahunt*, (voluit dicere *in diversum*) *quamvis sint ejusdem generis, ut luxuries & avaritia, quæ amoris sunt species; nec naturâ, sed per accidens sunt contrarii.*

TRanseat & ista, modo observetur, luxuriem & avaritiam suâ naturâ esse vitiosa, neque propterea in numerum affectuum rectè referri, nisi per Luxuriem simpliciter intelligatur amor Veneris, & per Avaritiam Amor divitiarum.

De-

DEFINIT. VI. *Quid per affectum erga rem futuram, præsentem & præteritam intelligam explicui in Schol.* I & II. *Prop.* 18. *p.* III. *quod vide.*

NOs suo loco illud vidimus, neque ei contrariamur. Huic definitioni notam quandam adjicit & inquit: *Sed venit hîc præterea notandum, quod ut loci, sic etiam temporis distantiam non, nisi usque ad certum quendam limitem, possumus distinctè imaginari; hoc est, sicut omnia illa objecta, quæ ultra ducentos pedes à nobis distant, seu quorum distantia à loco, in quo sumus, illam superat, quam distinctè imaginamur, æquè à nobis distare, & perinde, ac si in eodem plano essent, imaginari solemus; sic etiam objecta, quorum existendi tempus longiore à præsenti intervallo abesse imaginamur, quàm quod distinctè imaginari solemus, omnia æquè longè à præsenti distare imaginamur, & ad unum quasi temporis momentum referimus.* Cui notæ nolumus contradicere.

DEFINIT. VII. *Per finem, cujus causâ aliquid facimus, appetitum intelligo.*

ATqui id fieri non potest, nisi per confusionem objecti cum actu, qui circa illud Objectum versatur, quod vitium fugiendum est quàm maximè iis, qui Demonstrationibus Mathematicis, uti volunt. Nec confundendus est, appetitus finis & appetitus mediorum, quæ altera est in hâc definitione confusio.

DEFINIT. VIII. *Per virtutem & potentiam idem intelligo, hoc est* (per Prop. 7. p. 3.) *virtus, quâtenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quâtenus potestatem habet quædam efficiendi, quæ per solas ipsius naturæ leges possunt intelligi.*

HUic non repugnaremus, nisi per Virtutem Spinoza hîc intelligeret Virtutem Moralem, quod cognoscere possumus ex Scholio Prop. 18. IV. unde malè admodum hîc confundi Potentiam agendi & Virtutem Moralem clarissimè patere potest.

EXA-

EXAMEN AXIOMATUM.

Nulla res singularis in rerum naturâ datur, quâ potentior & fortior non detur alia Sed quacunque datâ datur alia potentior, à quâ illa data potest destrui.

TAntum abest, ut hoc pro Axiomate & notione communi debeat admitti, ut potius tanquam falsissimum & absurdum debeat rejici. Supponit enim causarum progressum in infinitum qui tamen nec intelligi, nec probari potest, quod etiam observavimus ad Prop. 28. I. Et sanè sic manifeste evertitur Deus, & nunquam ad ipsum pervenietur, vel dicendum erit, quod ille quoque ab aliâ causa singulari poterit destrui, vel non erit res singularis, sed universalis; quæ omnia sua absurditate concidunt.

EXAMEN PROPOSITIONUM.

PROPOSITIO I. *Nihil, quod idea falsa positivum habet tollitur præsentiâ veri, quatenus verum.*

IN hac Propositione supponitur, quòd dentur ideæ falsæ, quod ad Prop. 35. II. rejecimus, unde in hac Propositione modum loquendi potius, quàm ipsam rem reprehendimus. Verum est in errore esse aliquid positivum, quod eo ipso est verum, atque ita non potest dici tolli præsentia veri. Verum enim vero non contradicit.

Demonstratio nititur Prop. 35. II. quam falsitatis convicimus; unde sponte sua cadit.

In Scholio non malè explicat Propositionem I. adducendo exemplum ejus ideæ, quam falsam appellat, *ideam* nempe *solis distantiæ à nobis*, prout ea per imaginationem formatur. Etsi enim per rationem cognitum habeamus, solem longius à nobis distare, quàm pedibus ducentis, per id tamen non deletur istud positivum in ideâ per imaginationem factâ, quæ ducentos tantùm pedes intervalli repræ-

ſentat; cùm iſta idea tantum explicet eâtenus ſolis naturam, quatenus Corpus ab eodem afficitur. Id quod ſimili illuſtrat idea, quam formamus de ſole, dum ejus radii aquæ ſuperficiei incidentes ad noſtros oculos reflectuntur, unde fit, ut eum, ac ſi in aqua eſſet, imaginemur, tametſi verum ejus locum novcrimus. Obſervat porrò, *fieri quidem, cum falſò aliquod malum timemus, ut timor evaneſcat, audito vero nuncio; ſed contra etiam fieri, cum malum, quod certè venturum eſt, timemus, ut timor etiam evaneſcat, audito falſo nuncio, atque adeo imaginationes non præſentia veri, quatenus verum, evaneſcunt; ſed quia aliæ occurrunt iis fortiores, quæ rerum, quas imaginamur, præſentem exiſtentiam ſecludunt ut Prop.* 17. II. *oſtendimus*; in quibus nihil reperimus, quod noſtro calculo nequeamus approbare.

Prop. II. *Nos eatenus patimur quatenus Naturæ ſumus pars, quæ per ſe abſque aliis non poteſt concipi.*

SI intelligatur per Naturam ea, quæ Naturata ſolet dici, quæque Deo, qui eſt Natura naturans opponitur, poſſumus iſtam Propoſitionem admittere. Sic nec Demonſtrationem rejicimus, quæ nititur Defin. 2. & 1. Partis III.

Prop. III. *Vis, quâ homo in exiſtendo perſeverat, limitata eſt, & à potentia cauſarum externarum infinitè ſuperatur.*

HAnc Propoſitionem concedimus, ſi reſpiciatur ad illam cauſam externam, quæ eſt Deus, quæ procul dubio infinitè ſuperat vim, quâ homo in exiſtendo perſeverat, ſed non ſi de aliis cauſis externis fiat ſermo, prout Spinoza iſtam Propoſitionem accipit, plurium externarum cauſarum faciens mentionem. Demonſtratio tota nititur Axiomate illo ſupra examinato, quod falſitatis manifeſtæ convicimus. Et ſanè ſi hæc Propoſitio extendatur quoque ad hominis animam manifeſtè convellet ejus immortalitatem, ut ſaltem ex Naturæ lumine nihil ad eam probandam queat adduci, ut ita ab omni parte falſitas & abſurditas iſtius Propoſitionis eluceſcat.

Prop. IV. *Fieri non potest, ut homo non sit Naturæ pars, & ut nullas possit pati mutationes, nisi, quæ per solam suam naturam possit intelligi, quarumque adæquata sit causa.*

HAnc Propositionem facilè admittimus, tanquam experientiâ adeoque à posteriori satis confirmatam. Demonstrationem rejicimus, nixam quippe falsis fundamentis, ut est Prop. 7. III. & & commune illud passim à Spinoza usurpatum, *quòd ipsa Dei potentia sit formaliter potentia hominis, quatenus per humanam essentiam explicari potest*; qua ratione Deus, & creatura planè inter se invicem confunduntur. Altera pars Demonstrationis nititur Prop. 6. III. manifestè falsa. Verum est, quod si homo semper necessariò existeret, id sequi deberet ex Dei infinita potentia, sed quæ junctam habeat efficacem ejus voluntatem, qua omne malum ab homine averteret, & omne quod ad conservationem sit utile conferret. Neque verò id propterea sequi deberet ex necessitate Dei naturæ, Prop. enim 16. I. falsissimam esse demonstravimus, falsa etiam est Prop. 21. II. Nihil autem repugnare, ut homo semper existat (quod fides docet futurum esse post resurrectionem) facillimè potest evinci. Supponamus, hominem aliquando in tali statu esse, qui ipsi est optimus, in quo corpus & anima commodissimè se habent; quid quæso hîc est repugnantiæ, si dicamus, eum in tali statu in æternum posse conservari? Nec enim Deo nec homini id repugnat, quia si repugnaret, nunquam in illo statu posset, quod est contra hypothesin; nulla quoque est repugnantia in aliis, quæ hominem circumstant, quoniam cum ista omnia semper dependeant à Deo, semper à Deo sic queunt dirigi, ut illas tantùm in homine efficiant mutationes, quæ ipsius optimo statui non repugnent, cujusmodi varias esse posse nemo dubitabit.

Corollarium admittimus, quod est, *hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque ordinem sequi & eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accomodare.*

Prop. V. *Vis & incrementum cujusque Passionis, ejusque in existendo perseverantia non definitur potentiâ, quâ nos in existendo perseverare conamur; sed causæ externæ potentiâ cum nostra comparatâ.*

Concedimus hanc Propositionem, quæ ex ipsa natura affectuum sive Passionum animi satis est perspicua. Demonstratione Spinozæ non egemus, & ea quoque fundamentis nititur falsis, cujusmodi est Prop. 7. III. & 16. II.

Prop. VI. *Vis alicujus passionis, seu affectus, reliquas hominis actiones, seu potentiam superare potest, ita ut affectus pertinaciter homini adhæreat.*

Hanc etiam concedimus libenter, non tamen ob Spinozæ demonstrationem, quæ nititur Prop. 3. IV. quæ falsa est; sed quia Propositio illa clarior est, quàm ut demonstratione indigeat.

Prop. VII. *Affectus coërceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, & fortiorem affectu coërcendo.*

Falsa est hæc Propositio & planè repugnans iis, quæ in sequentibus conatur stabilire auctor, quòd nempe affectus per rationem debeant coërceri vel tolli.

Demonstratio Spinozæ nititur variis falsis fundamentis, cujusmodi est *generalis affectuum definitio, quæ reperitur sub finem Tertiæ Partis*, item Prop. 6. II. *Axioma* 1. IV. Prop. 12. III. unde mole suâ ruit.

Corollarium, quod ex hac falsâ Propositione fluit, verum esse non potest: *Affectus, quâtenus ad Mentem refertur, nec coërceri nec tolli potest, nisi per ideam corporis affectionis contrariæ & fortioris affectione, quâ patimur.*

Prop.

Prop. VIII. *Cognitio boni & mali, nihil aliud est, quàm Lætitiæ vel Tristitiæ affectus, quatenus ejus sumus conscii.*

HOmini huic consuetum est, ea continuo confundere, quæ manifestè inter se invicem differunt. In superioribus confudit Deum cum creatura, mentem cum corpore, hominem cum bestiâ, Lætitiam cum Amore, Ideam cum Voluntate & judicio, nunc etiam cognitionem boni & mali cum Lætitiâ & Tristitiâ conatur confundere. Fatemur equidem cognitionem boni & mali, quæ practica solet appellari, necessariò generare Lætitiam vel Tristitiam, sed possumus theoreticè cognoscere bonum & malum, absque Lætitiæ vel Tristitiæ affectu. Cognoscere ubique possumus, aliquid nobis esse utile, quod tamen quamdiu non obtinemus sive possidemus, non potest in nobis oriri Lætitia; similiter judica de malo. Demonstrationem verò nullo modo admittimus, quia stabilitur iis fundamentis, quorum falsitas jam antea est perspecta; ut sunt Prop. 7. III. Defin. Lætitiæ & Tristitiæ Prop. 11. III. Prop. 22. II. Prop. 21. II. & generalis affectuum Definitio.

Prop. IX. *Affectus, cujus causam in præsenti nobis adesse imaginamur, fortior est, quàm si eandem non adesse imaginaremur.*

HAnc Propositionem concedere possumus, quia causa, quam imaginamur præsentem esse, eosdem edere potest effectus, quos causa ipsa verè præsens producit.

Demonstrationem rejicimus propter *generalem affectuum definitionem*, quam falsam esse ostendimus, quâ, inter alia fundamenta, nititur.

In Scholio notat, *se non negare*, imaginem rei præteritæ vel futuræ *debiliorem reddi, quando alias res nobis præsentes contemplamur, quæ rei futuræ præsentem existentiam secludunt*, quod tanquam limitationem istius Propositionis accipere possumus.

Corollario etiam non contradicimus. *Imago rei futuræ, vel præteritæ, hoc est, rei, quam tum relatione ad tempus futurum vel præteritum secluso præsenti contemplamur, cæteris paribus, debilior est imagine rei præsentis, & consequenter affectus erga rem futuram, vel præteritam, cæteris paribus, remissior est affectu erga rem præsentem.*

PROP. X. *Erga rem futuram, quam cito affuturam imaginamur, intensius afficimur, quàm si ejus existendi tempus longius à præsenti distare imaginaremur; & memoria rei, quam non diu præteriisse imaginamur, intensius etiam afficimur, quàm si eandem diu præteriisse imaginaremur.*

HÆc Propositio facile potest admitti: Prior pars propterea, quia quod imaginamur cito futurum habemus pro præsenti; posterior pars, quia imagines in cerebro, vel vestigia si malis appellare, cum tempore delentur, quæ ab initio sunt magis vivida.

Nec repudiamus ipsius Spinozæ demonstrationem, quam etiam adjicimus: *Quatenus enim rem cito affuturum, vel non diu præteriisse imaginamur, eo ipso aliquid imaginamur, quod rei præsentiam minus secludit, quàm si ejusdem futurum existendi tempus longius à præsenti distare, vel quod dudum præterierit, imaginaremur* (ut per se notum) *adeoque* (per præced. Prop.) *eatenus intensius erga eandem afficiemur.*

Scholio quoque non possumus contradicere: *Ex iis quæ ad definitionem 6 hujus Partis notavimus, sequitur, nos erga objecta, quæ à præsenti longiori temporis intervallo distant, quàm quod imaginando determinare possumus, quamvis ab invicem longo temporis intervallo distare intelligamus, æquè tamen remisse affici.*

PROP. XI. *Affectus erga rem, quam ut necessariam imaginamur, cæteris paribus, intensior est, quam erga possibilem, vel contingentem, sive non necessariam.*

EXemplis res hæc clarior foret, quo tamen modo docendi non solet hic scriptor uti v. gr. Amor erga Deum, cæteris paribus hoc est si Deum ritè cognoscamus qualis est, intensior est, quàm erga hominem vel aliud quidvis. Ratio hujus rei est, quòd plus bonitatis & perfectionis in Deo concipiamus, quàm in ullâ aliâ re, quæ bonitas nos ad amandum trahit.

Non tamen rejicimus demonstrationem Spinozæ, quam apponimus: *Quatenus rem aliquam necessariam esse imaginamur, eatenus ejus existentiam affirmamus, & contrà rei existentiam negamus, quatenus eandem*

dem non necessariam esse imaginamur. (per Schol. 1. Prop. 33 p. I.) *ac proinde* (per Prop. 9 hujus) *affectus erga rem necessariam, cæteris paribus, intensior est, quàm erga non necessariam.*

Prop. XII. *Affectus erga rem, quam scimus in præsenti non existere, & quam ut possibilem imaginamur, cæteris paribus, intensior est, quam erga contingentem.*

Et hanc admittimus. Demonstrationem adjungimus Spinozæ. *Quatenus rem ut contingentem imaginamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quæ rei existentiam ponat* (per Defin. 3. hujus) *sed contrà* (secundum hypothesin) *quædam imaginamur, quæ ejusdem præsentem existentiam secludunt. At quatenus rem in futurum possibilem esse imaginamur, eatenus quædam imaginamur, quæ ejusdem existentiam ponunt* (per Defin. 4. hujus) *hoc est,* (per Prop. 18. p. 3) *quæ Spem vel Metum fovent; atque adeo affectus erga rem possibilem vehementior est.* Ubi observandum, ex Defin. 4. hujus non aliud constare, quàm quòd causæ ponantur istius rei, quæ possibilis dicitur, ita tamen ut nescias, an illæ sint determinatæ ad agendum, & propterea nescis, an illæ ejusdem existentiam ponant, sicque illa demonstratio non firmo satis stat talo.

Corollarium huic Propositioni adjunctum libenter admittimus: *Affectus erga rem, quam scimus in præsenti non existere, & quam ut contingentem imaginamur, multò remissior est, quàm si rem in præsenti nobis adesse imaginaremur.* Demonstratio istius Corollarii etiam rite se habet, quam videre licet apud Spinozam.

Prop. XIII. *Affectus erga rem contingentem, quàm scimus in præsenti non existere, cæteris paribus remissior est, quam affectus erga rem præteritam.*

Vera est hæc Propositio, & potest ejus veritas facillimè cognosci, si tantùm cogitemus, rem præteritam imaginem sui in memoriâ reliquisse, tanquam existentis suo tempore, nullam autem talem imaginem de re tali contingente in cerebro existere. Demonstra-

ſtrationem Spinozæ qui cognoſcere velit, poterit ipſum adire, & deprehendet, rite ſe habere.

PROP. XIV. *Vera boni & mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere poteſt; ſed tantùm, quatenus ut affectus conſideratur.*

HÆc Propoſitio falſiſſima eſt, & planè repugnat Parti V. in qua vult docere, per rationem regi debere affectus: ſi enim vera boni & mali cognitio, quatenns vera, non poteſt affectum ullum coërcere: E. ratio in qua vera eſt boni & mali cognitio, nullum affectum poteſt coëicere. Cognitio etiam ſive veri ſive mali quatenus eſt cognitio, non poteſt ut affectus conſiderari. Videamus tamen quomodo Spinoza hanc Propoſitionem demonſtret. Nititur iſta dedemonſtratio generali affectuum tertia Definitione III. Parti præmiſſæ, quam nos ut incommodam & erroneam rejecimus. Nititur item Prop. 7. & 8. III. quæ omnes ſunt falſæ.

PROP. XV. *Cupiditas, quæ ex vera boni & mali cognitione oritur, multis aliis cupiditatibus, quæ ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, reſtingui vel coërceri poteſt.*

HUic Propoſitioni nolumus contradicere, quamvis demonſtratio, qua utitur auctor, multis modis ſit infirma. Prop. 8. IV. falſa eſt; falſa quoque eſt oſtenſa Prop. 3. III. ut & Prop. 3. IV. ſicut etiam Prop. 7. IV. Sed hoc conſuetum eſt homini iſti, qui cùm debuiſſet lucem inferre rebus ſuis Demonſtrationibus, utitur iis tam intricatis, ut tenebras potius videatur lectori voluiſſe offundere.

PROP. XVI. *Cupiditas, quæ ex cognitione boni & mali, quatenus hæc cognitio futurum reſpicit, oritur, facilius rerum Cupiditate, quæ in præſentiâ ſuaves ſunt, coërceri vel reſtingui poteſt.*

ADmittimus hanc quoque Propoſitionem, nec demonſtrationi repugnamus, quæ nititur Coroll. Prop. 9. & Prop. præced. quarum veritatem perſpeximus.

PROP.

PROP. XVII. *Cupiditas, quæ oritur ex vera boni & mali cognitione, quatenus hæc circa res contingentes versatur, multò adhuc facilius coërceri potest Cupiditate rerum, quæ præsentes sunt.*

HÆc Propositio evidens satis est, & rectè educitur ex Corollario Prop. 12. IV.

In Scholio commemorat, quid ostenderit in antecedentibus & quem in finem id fecerit, in quo nihil reprehensione dignum nobis occurrit; poterit id videri apud Auctorem.

PROP. XVIII. *Cupiditas, quæ ex Lætitia oritur, cæteris paribus, fortior est Cupiditate, quæ ex Tristitia oritur.*

POssumus istam Propositionem admittere vel ob hanc unicam rationem, quòd Lætitia nos ad agendum magis incitet quàm Tristitia, quod ipsa experientia satis videtur comprobare. Demonstratio verò Spinozæ nititur Definitione I. Affectuum, Definitione item Lætitiæ & Tristitiæ propositis in Schol. Prop. 11. III. quas rejecimus.

In *Scholio* transitionem instituit, qua docet quid hactenus à se sit actum, & quid postea sit agendum. Rationis dictamina proponit, ac primùm inquit: *Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque se ipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quærat, & id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit, appetat, & absolutè, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur. Quod quidem tam necessariò verum est, quam quod totum sit sua parte majus.* (Vide Prop. 4. III.) Hæc faciles concedimus, non ita quæ sequuntur. Nititur Spinoza Defin. 8. IV. quam nos repudiavimus ut & Prop. 7. III. quæ pro falsa fuit rejecta. Falsum est, quod Moralis Virtus nihil sit aliud, quàm ex legibus propriæ naturæ agere, nisi per propriam naturam intelligas rectam rationem. Deducit porro ex his, *quòd virtutis fundamentum sit ipse conatus proprium esse conservandi, quodque felicitas in eo consistat, quòd homo suum esse conservare potest.* Scil. ex falsis & absurdis non nisi falsa & absurda sequi possunt, cujusmodi est hæc assertio juxta quam dicendum erit, Furem, Latronem, opponentem se lictoribus, eosque

trucidantem virtutem exercere, quia suum esse conservare conatur; imò quemvis, qui in viâ cum altero est, eumque occidit, quia sic liberatur à metu, ne ab altero occidatur, cùm sic conetur suum esse conservare, virtute præditum esse; & quæ sunt alia similis generis. Sed non mirandum est, hominem hunc talia sentire, quia nullum absolutè bonum novimus ipsum agnoscere, cujus contrarium nos ostendimus ad Schol. Prop. 39. III. & alibi. Virtutis fundamentum est cognitio sui ipsius in ordine aliarum rerum, ut & quem habeat respectum ad Deum, ad alios homines, ad mundum, sive ad quasvis alias creaturas, & juxta istam cognitionem vitam suam dirigere. Plus ergo Deum debet æstimare adeoque & diligere ac semetipsum, semetipsum post Deum & ad Deum, atque ita reliquos homines debet diligere sicut semetipsum, adeoque post Deum & in ordine ad Deum, ut velit eos esse ad Dei gloriam sicque eò & semetipsum & alios, quantum potest, dirigere. Alterum, quod hinc deducit, verum est, si quidem recto sensu id intelligatur, *Virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsa præstabilius, aut quod utilius nobis sit, dari cujus causa deberet appeti*. Sed si virtus moralis ipsi nihil sit aliud, quam studium proprium suum esse conservandi, nihil hac sententia erit absurdius, quod patet ex dictis. Tertium est, *eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes, eosque à causis externis suæ naturæ repugnantibus prorsus vinci*. Hoc omnino concedimus; certum enim est, nos teneri ad nosmet ipsos conservandum, quia non sumus nostri juris, sed Dei, cujus nutu in hunc mundum venimus, cujusque solius nutu ex hoc abire licet: Sed ex principiis Spinozæ, si post hanc vitam nulla sit alia melior, procul dubio is non perperam egerit, qui omnibus malis onustus & miseriis, more Stoicorum sibi ipsi fecerit exitum, quia illi melius est non esse quàm sub inextricabilibus miseriis conflictari. His addit, *quod ex postulato 4. Partis II. sequatur, nos efficere nunquam posse, ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum, & ut ita vivamus, ut nullum commercium cum rebus, quæ extra nos sunt habeamus*; ubi puto, ipsum scribere voluisse, *ex Axiomate 4. Partis II.* quod est; *Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus* (nulla enim isti Parti II. Postulata præmittuntur) & facile concedo, hoc exinde legitime colligi posse, sicut & id, quod adjungit ex parte pro vero habemus. *Si præterea*, inquit, *nostram mentem spectemus, sane noster intellectus imperfectior esset, si Mens sola esset, nec quicquam præter semetipsam intelligeret.*

Ve-

Verum hîc est, nostrum intellectum imperfectiorem fore, si Mens nihil præter semetipsam intelligeret, sed non est verum, *nostrum intellectum imperfectiorem fore, si Mens sola esset.* Quod si enim supponamus, mentem nihil intelligere præter semetipsum & Deum, non posset sane dici, nostrum intellectum fore imperfectiorem, nam in Dei intellectione & cognitione suam reperiret perfectionem. Fateor equidem, si supponamus, mentem nostram esse unitam corpori, quod multis modis affici sentimus, quod hîc supponere videtur, & si jam porrò cum Spinozâ statuamus, mentem ita à corpore pendere, ut eo destructo etiam ipsa esse desinat, mentem fore imperfectiorem, si non intelligeret corpora, quæ se afficiunt, sic revera sequeretur id quod dicit: Neque tantùm hoc inde sequeretur, verùm etiam amplius juxta Spinozæ Principia esset dicendum; si mens sola esset nihil planè fore; nullam enim habitura esset essentiam, si essentia mentis consisteret in idea corporis actu existentis, quod in superioribus sanxit. At nos ista omnia pro falsis habemus, quod etiam in superioribus jam annotatum fuit. Videamus illum porro ratiocinantem: *Ex his nulla præstantiora excogitari possunt, quàm ea, quæ cum nostrâ naturâ prorsus conveniunt. Si enim duo ex. gr. ejusdem prorsus naturæ individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius, nihil inquam, homines præstantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quàm quòd omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes & corpora unam quasi mentem, unumque corpus componant, & omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quærant; ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines qui ex ductu rationis suum utile quærunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem justos, fidos, atque honestos esse.* Nos verò libenter concedimus societatem humanam niti communi utilitate, non tamen quasi id unicum sit fundamentum conservationis aliorum, quod nos, uti ex ante dictis constare potest, derivamus ex Amore. Tandem inquit, se *hæc eâ de causa proposuisse, ut, si fieri posset, eorum attentionem sibi conciliaret, qui credunt, hoc principium, quod scilicet unusquisque suum utile quærere tenetur, impietatis, non autem virtutis & pietatis esse fundamentum.* Sed ille nimis generatim hæc proposuerat in superioribus, unde nos illi generali Propositioni opposuimus absurda, quæ ex eâ sic generatim propositâ videban-

bantur sequi. Alias si homo consideretur ante peccatum, & ante abusum rationis facile concedimus, hoc axioma de conservatione sui ipsius, esse; esse aliquod fundamentum conservationis aliorum, adeoque societatis humanæ juxta dicta.

PROP. XIX. *Id unusquisque ex legibus suæ naturæ necessariò appetit, vel aversatur, quod bonum vel malum esse judicat.*

PRopositionem non negamus, sed ratam habemus, & facilè à posteriori ex experientia potest cognosci. Demonstratio ejus admitti nequit, quòd falso nitatur fundamento, quale est Prop. 8. IV. ut nunc de Appetitus & Affectuum definitione, ad quam etiam hîc provocat, nihil dicam.

PROP. XX. *Quò magis unusquisque suum utile quærere, hoc est, suum esse conservare conatur & potest, eò magis virtute præditus est; & contra, quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligit, eatenus est impotens.*

HÆc Propositio sic generatim proposita vera esse nequit propter ea, quæ jam antea ad Schol. Prop. 18. IV. annotavimus. Demonstratio nititur Defin. 8. IV. quam rejecimus ut & Prop. 7. III. sensu Spinozæ acceptis.

Ad *Scholium* pergamus. In eo nihil reprehensione dignum reperimus. Colligit ex antea dictis, *neminem, nisi à causis externis, & suæ naturæ contrariis victum suum utile appetere, sive, suum esse conservare, negligere;* quod planè concedimus. Placet etiam explicatio adjuncta. *Nemo,* inquit, *ex necessitate suæ naturæ, sed à causis externis coactus alimenta aversatur, vel se ipsum interficit, quod nullis modis fieri potest; nempe interficit aliquis se ipsum coactus ab alio, qui ejus dexteram, qua ensem casu prehenderat, contorquet, & cogit versus cor ipsum gladium dirigere; vel quòd ex mandato tyranni, ut Seneca, cogatur venas aperire suas, hoc est, majus malum minore vitare cupiat; vel, denique ex eo, quòd causæ latentes externæ ejus imaginationem ita disponunt, & Corpus ita afficiunt, ut id aliam naturam priori contrariam induat, & cujus idea in Mente dari nequit* (per Prop. 10. p. III.) Sed posteriora verba non satis capere

re

re possum, nec ad ea intelligenda Prop. 10. III. quicquam facere posse videtur, quæ etiam falsa est. Fortè tamen hoc voluit: Homines qui semet ipsos interficiunt tunc non videri amplius esse homines, sed mutatos videri posse in monstra sub specie humana latentia; quod sic quidem suo sensu dici, non tamen, si ad ἀκρίβειαν Philosophicam examinetur, consistere potest. In his hominibus procul dubio affectuum vehementia ita obstupefecit intellectum, ut putent, non tàm malè sibi fore, ubi mortui fuerint, vel etiam melius. Quæ sanè arguunt retinuisse eos naturam humanam. Considerentur exempla Stoicorum, & expendantur eorum dicta, antequam sibi ipsis violentas inferrent manus, nec dices eos tunc homines non fuisse, nisi naturam humanam velis adimere omnibus illis, qui malè ratiocinantur, quod si volueris, quid futurum sit Spinozæ toties ineptissimè demonstranti, facile apparet. Tandem Scholium concludit his verbis: *At quòd homo ex necessitate suæ naturæ conetur non existere, vel in aliam formam mutari, tàm est impossibile, quàm quòd ex nihilo aliquid fiat, ut unusquisque mediocri meditatione videre potest*; quod facilè concedimus.

PROP. XXI. *Nemo potest cupere beatum esse, benè agere, & bene vivere, qui simul non cupiat esse, agere, & vivere, hoc est, actu existere.*

NOn tàm hæc Propositio est, quàm axioma indubitatæ veritatis, unde demonstratione nulla indigebat. Spinozæ igitur demonstratione, quæ etiam nititur Prop. 7. III. falsa, non indigemus.

PROP XXII. *Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi.*

FAlsa est hæc Propositio, si intelligatur de Virtute Morali, de qua omninò est sermo. Falsis planè fundamentis hanc niti Propositionem ex demonstratione patet, cujus fulcra dicuntur esse Prop. 7. III. & Defin. 8. IV. quæ ut falsa sæpius notavimus.

Corollarium quoque pro vero haberi nequit, quod est: *Conatus sese conservandi primum & unicum virtutis est fundamentum.* Cujus fal-

ſitas ſatis patere poteſt ex iis, quæ ad Scholium Prop. 18. IV. annotavimus. Et ſanè demonſtratio iſtius Corollarii nititur Prop. præcedenti falſa; Prop. verò 21. IV. non dicit, *quod abſque conatu ſeſe conſervandi nulla virtus poſſit concipi*, quod ſi diceret falſiſſima procul dubio foret, juxta ea quæ diximus ad Schol. Prop. 18. IV.

PROP. XXIII. *Homo, quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadæquatas, non poteſt abſolute dici ex virtute agere, ſed tantum, quatenus determinatur ex eo, quod intelligit.*

HUic Propoſitioni non refragamur. Sed demonſtratio nitens Defin. 8. IV. quam repudiavimus, planè eſt rejicienda.

PROP. XXIV. *Ex virtute abſolutè agere nihil in nobis eſt, quàm ex ductu rationis agere, vivere, ſuum eſſe conſervare, (hæc tria idem ſignificant) ex fundamento proprium utile quærendi.*

POſſumus hanc Propoſitionem admittere, ſi ultima abeſſet particula. Divinæ enim gloriæ ſtudium utili proprio, quando id requirit neceſſitas, præferendum eſt ſemper à veræ Virtutis ſtudioſo.

Et ſanè demonſtratio nihil roboris confert, cum nitatur Defin. 8. IV. Prop. 3. III. & Corollario Prop. 22. quæ fundamenta omnia ſunt falſa.

PROP. XXV. *Nemo ſuum eſſe alterius rei cauſa conſervare conatur.*

NOn pugnant hæc duo, ut aliquis ſuum eſſe alterius rei cauſa conſervare conetur, & tamen ſimul quoque id faciat ſui cauſa. Paulus malebat hîc eſſe propter utilitatem Eccleſiæ, quamvis noſſet melius ſibi eſſe, ut ſit cum Chriſto. Quòd ſi hæc Propoſitio eo uſque extendatur, ut nomine alterius rei etiam Deus intelligatur, nihil falſius eſt iſtâ Propoſitione; omnino enim noſtrum eſt officium, idque præſtant fideles pro virili, ut conſervari velimus pro-

propter Deum, ut ejus gloriæ celebrandæ inservire queamus. Sed videtur tamen Spinozà his nihil voluisse aliud, quàm quòd homo in istâ sui esse conservatione non spectet aliam rem singularem finitam, à se diversam, quod ex Scholio Prop. 52. IV. potest colligi, quo sensu pro verâ potest admitti. In Demonstratione hæc occurrunt falsa fundamenta, Prop. 7. III. & Coroll. Prop. 22. IV.

PROP. XXVI. *Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quàm intelligere; nec mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum sibi conducit.*

PRiorem partem hujus Propositionis possumus admittere; sed quantum attinet ad posteriorem, si eam ita intelligat, ut conjunctionem corporis mens non judicet aliter sibi utilem, quàm quatenus ad intelligendum conducit, etiam illam possumus admittere. Sub vocabulo autem *intelligere* procul dubio etiam intelligit rectè judicare & velle omniaque ea, quæ ex clarâ & distinctâ perceptione, quod est intelligere, sequuntur. Demonstratio vitiatur per falsa fundamenta, cujusmodi est Prop. 7. III. Definitio Appetitus in Schol. Prop. 9. III. Coroll. Prop. 22. IV. & Prop. 25. IV.

PROP. XXVII. *Nihil certò scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus.*

HUic etiam Propositioni, si *intelligere* eo sensu, quo antea dixi, sumatur, jure refragari potest nemo.

Demonstratio tamen Spinozæ more ipsi consueto procedit, falsâ nixa Propositione 41. II. de qua superius fuit actum.

PROP. XXVIII. *Summum mentis bonum est Dei cognitio, & summa mentis virtus Deum cognoscere.*

BOna hæc sunt & speciosa verba, & quæ, si sensu nostro accipiantur, ut per Deum intelligamus Ens summe infinitum & perfectum, à quo omnia præter ipsum dependent, & à quo tota sua

na-

natura differunt, manifestam continent veritatem. Sed homo iste Deum & mundum confundit nec Deum à mundo distinctum & qui ipsius Mundi sit Creator & Conservator, agnoscit. At sanè non potest summum Mentis bonum in talis Dei cognitione consistere: Sed is demum felix & beatus esse potest, qui cognoscit Deum summè perfectum, summè intelligentem, omniscium, omnipræsentem, omnipotentem, auctorem omnis boni, alienum ab omni malo, clementissimum, summè misericordem &c. quique eum ut talem amat, ei adhæret unicè, suam voluntatem ad illius voluntatem conformat.

Mens autem hæc Spinozæ noscitur quoque ex demonstratione ejus adjecta. Nititur enim Prop. 15. I. in qua perniciosus ille error asseritur. Falsa quoque èst Prop. 3. III. prout suo loco ostendimus.

PROP. XXIX. *Res quæcunque singularis, cujus natura à nostrâ prorsus est diversa, nostram agendi potentiam nec juvare, nec coërcere potest, & absolutè res nulla potest nobis bona aut mala esse, nisi commune aliquid nobiscum habeat.*

VErba istius Propositionis prout jacent & in bono sensu accepta veritatem exprimere videntur, modò postea non deprehendatur aliquod venenum latuisse, quod jam sæpius à nobis est factum. Et sanè tale aliquid metuimus ex Demonstratione, quam hîc adhibet Spinoza. Nititur enim Coroll. Prop. 10. II. *quòd essentia hominis constituatur à certis Dei attributorum modificationibus*, quod absurdissimum est; nititur etiam Prop. 28. I. quâ statuit, quamlibet rem singularem determinari ad existendum & operandum à causis finitis, idque in infinitum, qua ratione nunquam devenitur ad primam causam Deum, sicque videtur hac sua Propositione 29. IV. planè excludere Deum ex numero rerum singularium, atque ita communio cum Deo nihil nostram agendi potentiam juvare nec coërcere potest, quod procul omni dubio falsissimum est. Etiam Prop. 6. II. & Prop. 8. IV. & Schol. Prop. 11. III. in quo Definitiones falsæ Lætitiæ & Tristitiæ dantur, falsa sunt: Ut ita ne unum quidem fundamentum, quibus nititur hæc demonstratio, pro vero queat haberi.

PROP.

Prop. XXX. *Res nulla per id, quod cum nostra natura commune habet, potest esse mala; sed quatenus nobis mala est, eatenus nobis est contraria.*

HAnc Propositionem possumus admittere, non tamen demonstrationem ob fundamenta falsa, quibus stabilitur, cujusmodi est Prop. 8. IV. & Defin. Tristitiæ, quæ habetur in Schol. Prop. 11. III.

Prop. XXXI. *Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est.*

VEra est, si intelligas per bonum id, quod nobis est utile, quo sensu etiam Spinoza hanc vocem sumit.

Demonstrationi etiam nolumus refragari, nisi quod Axioma 3. hujus IV. Partis nullum reperiamus, unde pro mendo hoc habemus. Qui verò desiderat demonstrationem istam videre, adeat auctorem.

Corollarium quoque pro vero habemus: *Quo res aliqua magis cum naturâ nostrâ convenit, eo nobis est utilior, seu magis bona & contra, quo res aliqua nobis est utilior, eatenus cum nostrâ naturâ magis convenit.* Etiam demonstratio facillimè admittitur, quæ legi potest apud auctorem.

Prop. XXXII. *Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici, quòd naturâ conveniant.*

SI passiones nihil sint reale, omnino dicendum erit non pertinere ad naturam humanam; sed si reale quid sint, uti revera sunt, non video quomodo negari queat eas ad naturam humanam pertinere; quod si verò passiones pertineant ad naturam humanam, utique eo ipso homines, quatenus passionibus sunt obnoxii, naturâ convenire sunt censendi. At Spinoza in demonstratione suâ habet eas pro impotentia seu negatione, & provocat ad Schol. Prop. 3. p. II. ubi tamen hoc non probavit. Nititur etiam hæc demonstratio falsa Prop. 7. III. ut ita nihil habeat solidi.

Scholium ejus supponit, quod Passiones in impotentia & negatione consistant, & hinc colligit, exemplisque declarat, non posse

convenientiam in negatione dici convenientiam in natura, quod verissimum est, sed hypothesis, qua nititur, planè falsa est.

Prop. XXXIII. *Homines natura discrepare possunt, quatenus affectus qui passiones sunt, conflictantur, & eatenus etiam unus idemque homo varius est & inconstans.*

HÆc Propositio planè è diametro opposita esse videtur Prop praecedenti. Si enim Passiones tantum sint negationes & impotentiæ, quomodo ergo fieri potest, ut ea quæ tantum discrepant negationibus, possint dici discrepare natura? Nos tamen eam absolutè intellectam admittimus, cùm revera alia sit realitas Lætitiæ, alia Tristitiæ, quæ inter se invicem contrariantur. Demonstratio laborat vitio. Sic illa se habet: *Affectuum natura seu essentia non potest per solam nostram essentiam seu naturam explicari; (per Defin. 1. 2. p. 3.) sed potentia, hoc est (per Prop. 7. p. 3.) natura causarum externarum cum nostra comparata definiri debet; unde fit, ut uniuscujusque affectus tot species dentur quot sunt species objectorum, à quibus afficimur, (vide Prop. 56. p. 3.) & ut homines ab uno eodemque objecto diversimodè afficiantur; (vide Prop. 51. p. 3.)* (Quæ omnia transire permitto, quamvis Prop. 7. III. superius inter falsas fuerit relata, tantùm velim attendi ad ea, quæ subsequuntur immediatè:) *atque eatenus natura discrepent & denique, ut unus idemque homo (per eandem Prop. 51. p. 3.) erga idem objectum diversimodè afficiatur, atque eatenus varius sit, &c. Q. E. D.* Illud enim, *quòd homines eatenus*, quatenus ab uno eodemque objecto diversimodè afficiuntur, *natura discrepant*, in nulla ex progressis Propositionibus dixerat, multo minus demonstraverat, idque ex Propositione 51. III. nullis fidiculis potest exsculpi. Si enim hoc inde sequatur, dicendum erit, homines quovis sæpe momento natura discrepare ab alio, imo & à se ipsis, sicque toties mutari naturâ, quoties à novo objecto aliter afficiantur, quæ omnia sua absurditate concidunt.

Prop. XXXIV. *Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.*

PRopositioni huic neminem contradicturum putem, quod experientia eam satis à posteriori probet. Spinozæ vero demonstratio inter

ter alias nititur Propositione 32. III. atque proinde est rejicienda.

In Scholio suam demonstrationem conciliat cum Prop. 3. & 31. IV. ostendens, hos duos, qui natura conveniunt, esse sibi invicem molestos, non quod natura conveniunt, quatenus idem amant, sed quatenus ab invicem discrepant, quod Petrus habeat ideam rei amatæ possessæ & Paulus ideam rei amatæ amissæ, adeoque alter Lætitia, alter Tristitia sit affectus; quæ plenius apud ipsum queant legi, neque nos iis contradicimus.

Prop. XXXV. *Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.*

SI hîc omitteretur vox *tantùm* possemus istam Propositionem admittere; certum enim est rationem nunquam posse esse rationi contrariam. Sed posse affectus contrariari. Sed ille affectus tantùm constituit in negatione, atque ideo Prop. 32. IV. statuit: *Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non posse eatenus dici, quod naturâ conveniant*, quam nos falsitatis accusavimus.

Demonstratio solida esse nequit, quæ duo fundamenta falsa sibi habet substrata Prop. 3. III. & 41. II.

Corollarium I. *Nihil singulare in rerum natura datur, quod homini sit utilius, quam homo, qui ex ductu rationis vivit.* Huic non repugnamus, nec etiam Spinozæ demonstrationi, quæ videri potest apud ipsum.

Corollarium *II. Cùm maxime unusquisque homo suum sibi utile quærit, tum maximè homines sunt sibi invicem utiles.* Hoc quoque admittimus, sed demonstratio illius nititur hoc fundamento, quasi Virtus Moralis & Potentia agendi humana idem planè sint, quod jam ad Definit. 8. IV.) falsitatis convicimus.

In Scholio provocat ad experientiam, *à qua dicta à se, ostendi* putat; quod concedimus. Observat verò, *raro fieri ut homines ex ductu rationis vivant, sed cum iis ita comparatum esse, ut plerumque sint invidi & molesti invicem*; quod concedimus. Nescio verò, unde hîc jus habeat invehendi in Theologos: *Rideant igitur, quantum velint, res humanas Satyrici, easque detestentur Theologi, & laudent, quantum possunt Melancholici vitam incultam & agrestem hominesque contemnant, & admirentur bruta; experientur tamen, homines mutuo auxilio ea, quibus indigent multo facilius sibi parare, & non nisi junctis viribus pericula, quæ*

 ubi-

ubique imminent, vitare posse ; ut jam taceam, quòd multò præstabilius sit, & cognitione nostra magis dignum, hominum, quàm brutorum, facta contemplari. Nos equidem causam Melancholicorum nolumus suscipere defendendam & propterea quæ contra illos annotat nolumus reprehendere. Satyrici res humanas hactenus jure rident, quatenus in homines, qui in iis quærunt summum bonum, cum instabilia admodum, fluxa & caduca sint, insurgunt; sed Theologos immeritò reprehendit, qui nihil aliud agunt, quàm ut comparationem instituentes, inter incerta illa & tenuia hujus vitæ bona, & inter ea, quæ post hanc vitam exspectant Christiani, hæc illis infinito intervallo docent esse postponenda, & quærenda ea quæ sursum sunt, & non ea, quæ sunt in hâc terra, & summopere cavendum, ne horum nimio studio irretiti cœlestia negligamus, non negantes interea, curam etiam quandam esse habendam rerum humanarum, quatenus nostræ & nostrorum vitæ sustentandæ sunt necessariæ, ut ita possimus esse ad gloriam Dei. Si hæc reprehendere velit Spinoza cum suis, quoniam post hanc vitam mentem superesse negant & omnia hujus vitæ cancellis terminant, faciant id pro lubitu, Theologi nixi divinis oraculis atque ex iis aliter edocti, non desinent studium rerum terrenarum contemnere, & docebunt suos, ut primùm quærant regnum Dei & ejus justitiam, non dubitantes, quin cætera illis sint adjicienda.

PROP. XXXVI. *Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes æque gaudere possunt.*

AGnoscimus libenter hanc Propositionem, nec repugnamus quoque Spinozæ demonstrationi, quam legere poterit, qui voluerit.

Scholium, cui bono fuerit adjectum, non satis intelligo; obscurum enim illud plane videtur. Quæstionem proponit: *Quid si summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, non esset omnibus commune, an non inde sequeretur, ut supra* (vide Prop. 34. hujus) *quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, hoc est,* (per Prop. 35. hujus) *homines, quâtenus natura conveniunt, essent invicem contrarii?* Fortè tamen huc redit istius quæstionis sensus, quid sit futurum, si admittatur hoc absurdum, *quòd summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, non esset omni-*

omnibus commune, an non sequatur inde, *quòd homines quatenus naturâ conveniunt, essent sibi invicem contrarii;* quod itidem valdè est absurdum; cum sic sequatur, quod iidem naturâ inter se conveniant, & tamen natura non conveniant. Responsum Spinozæ non minori laborat obscuritate, quod est: *non ex accidenti, sed ex ipsa natura rationis oriri, ut hominis summum bonum omnibus sit commune, nimirum, quia ex ipsa humana essentia, quatenus ratione definitur, deducitur, & quia homo nec esse, nec concipi posset, si potestatem non haberet, gaudendi hoc summo bono. Pertinet namque* (per Prop. 47. p. 2.) *ad Mentis humanæ essentiam, adæquatam habere cognitionem æternæ & infinitæ essentiæ Dei.* Forte hoc vult, naturam humanæ essentiæ non habere summum bonum ex quadam contingentiâ & fortuito, sed obtinere illud ex suâ naturâ, eò quod, cùm summum Bonum consistat ex Prop. 28. IV. in cognitione Dei, eamque non possit non habere homo, siquidem ad mentis humanæ essentiam ista cognitio pertineat. Sic igitur nullo modo posse supponi, *summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, non esse omnibus commune.* Sed tota illa Propositio 47. II. ut falsa à nobis supra est rejecta.

PROP. XXXVII. *Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, & eò magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem.*

ADmittimus hanc Propositionem.

Demonstratio Spinozæ quoad primam partem potest admitti, sed quoad alteram partem multa in ea reperiuntur falsa fundamenta, quale est I. Affect. defin. Prop. 11. II. Prop. 47. II. Prop. 15. I.

Adjicit demonstrationem II. quam ut melioribus nixam fundamentis libenter admittimus.

Examinemus Scholia. In Scholio I. ab initio dicit: *Qui ex solo affectu conatur, ut reliqui ament, quod ipse amat, & ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, solo impetu agit, & ideo odiosus est percipuè iis, quibus alia placent, quique propterea etiam student, & eodem impetu conantur, ut reliqui contra ex ipsorum ingenio vivant. Deinde quoniam summum, quod homines ex affectu appetunt, bonum sæpe tale est, ut unus tantùm ejus possit esse compos, hinc fit, ut qui amant, mente sibi non constent, &, dum*

 laudes

laudes rei, quam amant, narrare gaudent, timent credi. At qui reliquos conatur ratione ducere, non impetu, sed humaniter & benigne agit, & sibi mente maxime constat. Quæ nos omnia, ut quàm maximè vera, libenter admittimus. Pergit: *Porrò quicquid cupimus & agimus, cujus causâ sumus, quàtenus habemus Dei ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad Religionem refero. Cupiditatem autem bene faciendi, quæ ex eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, Pietatem voco. Cupiditatem deinde, quâ homo, qui ex ductu rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitiâ jungat, honestatem voco, & id honestum, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant, & id contra turpe, quod conciliandæ amicitiæ repugnat.* In his quoque nihil reprehensione dignum potuimus deprehendere. In sequentibus ostendit *differentiam inter veram virtutem & impotentiam, nempe, quòd vera virtus nihil sit aliud, quàm ex solo ductu rationis vivere; atque adeo impotentia in hoc solo consistit, quòd homo à rebus, quæ extra ipsum sunt, duci se patiatur, & ab iis ad ea agendum determinetur, quæ rerum externarum communis constitutio, non autem ea, quæ ipsa ipsius natura, in se solà considerata, postulat.* Sed ex his ego iterum colligo, homines gaudere libero arbitrio, neque enim aliter intelligi posset, quomodo penes ipsos sit ex ductu rationis vivere, vel pati ut ducantur à rebus, quæ sunt extra ipsos. Subjungit Spinoza: *Atque hæc illa sunt, quæ in Scholio Prop. 18. hujus partis demonstrare promisi, ex quibus apparet, legem illam de non mactandis brutis, magis vanâ superstitione & muliebri misericordiâ, quàm sanâ ratione fundatam esse. Docet quidem ratio nostrum utile quærendi necessitudinem cum hominibus jungere; sed non cum brutis, aut rebus, quarum natura à natura humana est diversa; sed idem jus, quod illa in nos habent, nos in ea habere. Imò quia uniuscujusque jus virtute seu potentia uniuscujusque definitur, longè majus homines in bruta, quàm hæc in homines jus habent. Nec tamen nego, bruta sentire; sed nego, quòd propterea non liceat nostræ utilitati consulere, & iisdem ad libitum uti, eademque tractare, prout nobis magis convenit; quandoquidem nobiscum naturâ non conveniunt, & eorum affectibus ab affectibus humanis sunt natura diversi.* Observamus, hæc non satis videre convenire cum iis, quæ alibi de brutis dixit, de quibus egimus ad Schol. Prop. XIII. Ibi enim talia iis adscripsit, & mentem assignavit, ut parum admodum differre videantur ab hominibus juxta ipsius sententiam. Sed ille hâc de re viderit. Hoc verò nos ut falsum negamus, quòd *bruta in nos ullum*

nullum habeant jus, & quòd *jus uniuscujusque virtute seu potentia agendi uniuscujusque definitur.*

In Scholio II. vult explicare, quid meritum sit & peccatum, quid justum & injustum, quod ita facit, ut omne illud derivet ex legibus civilibus, ut ita nullum peccatum, nullum injustum agnoscat, nisi quod cum legibus civilibus pugnet; quod nos admittere non possumus, scientes, esse præter hæc alia multa peccata & injusta, quæ legibus civilibus non sunt prohibita, quæ tamen cum Dei & proximi amore, lege divina, quæ cordibus nostris inscripta est, sancito, manifestè pugnant. Quod si verò hæc restringantur ad justum & injustum in statu Civili, neque ulterius extendantur, non adeo repugnabimus huic Scholio, nisi quod subinde quædam Propositiones assumantur, quibus ut falsis superius contradiximus. Hujusmodi est Prop. 20. IV. Coroll. 2. Prop. 40. III. Facilè concedimus, *quòd homines hac lege concorditer vivere & sibi auxilio esse possint, si jure suo naturali cedant, & se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere.* Sed quod postea ex his deducit, *nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit, &c. atque adeo in statu naturali peccatum concipi non posse &c. Esse itaque peccatum nihil aliud, quàm inobedientiam, qua propterea solo civitatis jure punitur, & contrà obedientiam Civi meritum duci, quia eo ipso dignus judicatur, qui Civitatis commodis gaudeat*, id ultra debitum dicimus extendi modum. Status ille quem Spinoza describit, non potest dici naturalis, hoc sensu, quòd naturam deceat, vel. quòd naturæ sit debitus, cum juxta Spinozam, naturæ potiùs incommodet debeatque mutari in civilem meliorem. Nihil ergo iste Status naturæ est, quàm hominum naturaliter ex Adamo progenitorum corruptio, per quam factum est, ut homines non nisi se ipsos & creaturas ad se relatas quærant, à quibus commodum trahere possunt, adeoque omnia suis commodis metiantur. Falsum ergo est, in statu hoc naturæ peccatum concipi non posse, cum è contrario totus ille Status, quantus est, non nisi peccaminosus esse possit. Sed non mirum est, hominem, qui Deum non novit, etiam rationem Virtutis & Vitii ignorare. Hominem sanè decet quærere eum, qui summus est, à quo in omnibus dependet, eum laudare, ad eum omnia referre, totum se illi tradere, velle ut proximus quoque sit ad Deum, & propterea eò omnia sua studia referre. Id non facit is, qui ad se

omnia

omnia refert, qui se quærit & sua commoda, quod fieri ab hominibus in naturali statu constitutis, confitentem paulo ante vidimus Spinozam. Peccat ergo iste, estque peccatum isti statui naturali adeo proprium, ut inde nequeat separari. Probat porrò, *in statu naturali locum habere non posse justum & injustum* hoc argumento, *quòd in statu naturali nemo alicujus rei sit Dominus, nec in Natura aliquid detur, quod possit dici hujus hominis esse & non illius; sed omnia omnium esse, ac proinde in statu naturali nullam posse concipi voluntatem suum unicuique tribuendi aut alicui id, quod ejus sit, eripiendi, hoc est, in statu naturali nihil fieri, quod justum, aut injustum possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid hujus, quidve illius sit.* Atque hinc concludit, *justum & injustum, peccatum & meritum notiones esse extrinsecas; non autem attributa, quæ mentis naturam explicent.* Ubi perperam dicitur, in statu naturæ semper omnia omnium esse si per statum Naturæ intelligas eum statum quando nondum facta erat rerum divisio. Tunc enim lex naturæ docebat, non debere ea eripi alteri, quæ prior occupavit, & quæ sic hâc occupatione sua fecerat. Eadem quoque requirit, ut in occupatione eorum, quæ tuis commodis inserviunt, ita te geras, ut proximus tecum vivere possit, sicut in navi tempestatum procellis agitatâ pro rato divisio debet institui alimentorum, ut omnes serventur; similiter in urbe obsessa. Sic ergo justum & injustum in tali quoque statu obtinet.

PROP. XXXVIII. *Id, quod corpus humanum ita disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile; & eò utilius, quo Corpus ab eo aptius redditur, ut pluribus modis afficiatur, aliaque corpora afficiat & contra id noxium est, quod Corpus ad hæc minus aptum reddit.*

OBscura est hæc Propositio, & falsa quoque si hoc sensu verba sumantur, ut in corpore solo utilitas collocetur. Et sane hoc videtur adjuncta demonstratio inferre, quæ nititur Prop. 14. II. cujus posteriorem partem falsitatis convicimus, quamvis Prop. 26. & 27. IV. videatur ponere utilitatem illam in cognitione & intellectu. Videtur tamen ex demonstratione Prop. 43. paulo aliud patere, ubi eam

eam ita citat, ut Titillationi opponat, qua una tantum pars corporis valdè commodè est affecta, ut sic videatur significari, cum corpus ex diversis partibus constet, etiam ex illarum diversarum partium ratione debere diversis modis affici, idque ei maximè esse commodum, quo sensu vera esse potest.

PROP. XXXIX. *Quæ efficiunt, ut motus & quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem habent conservetur, bona sunt; & ea contra mala, quæ efficiunt, ut corporis humani partes aliam ad se invicem motus & quietis habeant rationem.*

ADmittimus hanc Propositionem, quæ ex terminorum cognitione clara redditur; priora enim tendunt ad corporis conservationem, posteriora ad ejusdem destructionem.

Demonstratio etiam rite se habet iisque fundamentis nititur, quæ non possunt negari, ut videri potest apud Spinozam.

In Scholio notat, *quod corpus tum mortem obire intelligat, quando ejus partes ita disponuntur, ut aliam motus & quietis rationem ad invicem obtineant.* Addit, *se negare non audere, corpus humanum retentâ sanguinis circulatione, & aliis, propter quæ corpus vivere existimatur, posse nihilominus in aliam naturam à suâ prorsus diversam mutari. Nam nullam rationem se cogere, ut statuat, corpus non mori, nisi mutetur in cadaver; quin ipsam experientiam aliud suadere videri. Fieri namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes; ut non facile eundem illum esse dixeris, ut de quodam Hispano Poëta narrare audiverit, qui morbo correptus fuerat, & quamvis ex eo convaluerit, manserit tamen præteritæ vitæ suæ tam oblitus, ut Fabulas, & Tragœdias, quas fecerat, suas non crediderit esse, & sane pro infante adulto haberi potuisset, si linguæ etiam vernaculæ fuisset oblitus.* His adjungit: *Et si hoc incredibile videtur, quid de infantibus dicemus? Quorum naturam homo provectæ ætatis à suâ tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se conjecturam faceret.* Concludit denique, *se, ne superstitiosis materiam suppeditet movendi novas quæstiones, malle hæc in medio relinquere.* Supervacuum igitur & nobis videtur hâc de re multum cum illo disputare. Infantis sanè corpus paulatim mutatur & pedetentim, quemadmodum autem mutatio, quam supponimus primam non facit, ut non putetur idem esse homo cum eo, qui paulo ante fuit, ita nec mu-

mutatio secunda, nec tertia & sic porrò, adeoque per consequens non potest mutatio, quam supponimus ultimam, efficere, ut non sit idem homo, qui vir nunc est, cum eo, qui antea infans fuit. Quantum autem attinet ad exemplum Poëtæ Hispani, siquidem id sit verum, id aliquantò magis faceret ad scopum Spinozæ, si is etiam linguæ vernaculæ fuisset oblitus, quod negat. Tota verò res versatur in eo, quod ipse mortis vocabulum aliquanto latius extendi posse putat, quàm fert usus, qui tamen est norma loquendi, unde & nos ab eo nobis recedendum esse non putamus.

PROP. XL. *Quæ ad hominum societatem communem conducunt, sive quæ efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt, & illa contra mala, quæ discordiam in civitatem inducunt.*

NOn indigebat hæc Propositio ullâ demonstratione aliâ, quàm eâ, quod concordia sit fundamentum necessarium, in quo salus Reipublicæ unicè versatur. Demonstrationem tamen à Spinozâ adductam libenter admittimus.

PROP. XLI. *Lætitia directe mala non est, sed bona; Tristitia autem contra directè est mala.*

POssumus hanc Propositionem admittere propterea, quia Lætitia, prout spectat corpus, oritur ex eo quòd corpus se benè habeat & contra. Sed si Tristitiæ vox sumatur generaliter, & respiciat ad quamvis Tristitiæ causam, falsa est, cùm Tristitia de peccato commisso sit bona, Lætitia verò è contrario mala. At demonstratio Spinozæ nititur definitionibus Lætitiæ & Tristitiæ, quas ad Schol. Prop. 11. III. rejecimus, & Prop. 38. IV. quam si non falsam, saltem valdè obscuram esse observavimus.

PROP. XLII. *Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est; & contrà Melancholia semper mala.*

PEr Hilaritatem intelligit Spinoza istam Lætitiæ speciem quando omnes corporis partes valde commodè sunt affectæ, quod ex cor-

corporis ſanitate ortum habet; per Melancholiam verò contrariam planè corporis affectionem. Sic verò huic Propoſitioni contradicere non poſſumus. Demonſtratio tamen Spinozæ vitiata eſt, per Prop. 11. III. quam ut falſam ſuperius rejecimus.

PROP. XLIII. *Titillatio exceſſum habere poteſt & mala eſſe; Dolor autem eâtenus poteſt eſſe bonus, quâtenus Titillatio, ſeu Lætitia eſt mala.*

Admitto & hanc Propoſitionem, quæ ſatis intelligitur ex naturâ Titillationis & Doloris. Demonſtrationi quoque refragari nolo, modò illa omnia, quæ ad eam adhibentur, fundamenta ſano ſenſu fuerint intellecta.

PROP. XLIV. *Amor & Cupiditas exceſſum habere poſſunt.*

HÆc Propoſitio ſatis munitur experientia, unde de eâ non videtur poſſe dubitari. Demonſtratio primæ partis inter alia fundamenta nititur pravâ Amoris definitione, & propterea merito eſt rejicienda. Sed alterius partis demonſtratio à nobis facile admittitur.

Scholium ſatis rectè ſe habet, unde illud deſcribere & his adjicere non dubitamus. *Hilaritas, quam bonam eſſe dixi, concipitur facilius, quàm obſervatur. Nam affectus, quibus quotidie conflictamur, referuntur, plerumque ad aliquam corporis partem, quæ præ reliquis afficitur, ac proinde affectus, ut plurimum exceſſum habent, & mentem in ſolâ unius objecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat; & quamvis homines pluribus affectibus obnoxii ſint, atque adeo rari reperiantur, qui ſemper uno eodemque affectu conflictentur, non deſunt tamen, quibus unus idemque affectus pertinaciter adhæreat. Videmus enim homines aliquando ab uno objecto ita affici, ut quamvis præſens non ſit, ipſum tamen præſentem habere credant, quod quando homini non dormienti accidit, eundem delirare dicimus, vel inſanire; nec minus inſanire creduntur, qui Amore ardent, quique noctes atque dies ſolam amaſiam vel meretricem ſomniant, quia riſum movere ſolent. At cum avarus de nulla alia re, quàm de lucro vel de nummis cogitet, & ambitioſus de gloria &c. hi non creduntur delirare, quia moleſti ſolent eſſe, & Odio digni æſtimantur. Sed revera Avaritia,*

ritia, Ambitio, Libido &c. delirii species sunt, quamvis inter morbos non numerentur.

PROP. XLV. *Odium nunquam potest esse bonum.*

IN Scholio notat, *se hîc & in sequentibus per Odium illud tantum intelligere, quòd est erga homines.* Nolumus igitur huic Propositioni contradicere, quam etiam sat benè Spinoza demonstrat.

Demonstratio illa nititur Prop. 39. III. quæ vera est & Prop. 37. IV. quæ non quidem dicit, *dum destruere conamur hominem nos aliquid conari, quod malum est.* Sed tamen id dicit, ex quo illud potest colligi, nempe, *bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, & eò magis, quo majorem habuerit Dei cognitionem.* Qui ergo conatur hominem destruere ille non habet Dei cognitionem, quod malum est. Sic ergo demonstratio Spinozæ poterit admitti.

Corollarium I. rectè se habet: *Invidia, Irrisio, Contemtus, Ira Vindicta, & reliqui affectus, qui ad Odium referuntur, vel ex eodem oriuntur mali sunt, quod etiam ex Prop. 39. III. & Prop. 37. hujus patet.*

Corollarium II. *Quicquid ex eo, quod odio affecti sumus, appetimus, turpe, & in civitate injustum est*, quod etiam ritè sequitur ex dictis. Spinoza id etiam patere putat *ex Prop. 39. III. & ex Defin. Turpis & Injusti, quas vide in Schol. 38. hujus.* Sed definitionem istam falsitatis redarguimus superius.

In Scholio bona sunt mixta malis, quæ ut examinemus operæ est pretium. Distinguit inter Irrisionem & Risum, *& cùm risus ut & jocus mera sit lætitia, per se bonum esse, modò excessum non habeat, (per Prop. 51. hujus)* dicit, in quo nihil est quod reprehensionem mereatur.

Quod verò paulo post adjicit, *nullum Numen, nec alium, nisi invidum nostra impotentia & incommodo delectari, nec nobis lacrymas, singultus metum & alia hujusmodi, quæ animi impotentis sunt signa, virtuti ducere*, est falsissimum, & valde quoque arietat contra præceptum Evangelicum, quod nos resipiscere jubet; quid enim æquius est, quam ab eo, qui deviavit à virtute pœnitentian flagitare, quæ cum metu & lacrymis est conjuncta. Impotentia autem nostra non in metu & la-

lacrymis consistit, sed in eo, quod turpe quid commisimus, hoc autem agnoscere & de eo dolere, non impotentiæ, sed fortitudinis & generositatis est. Reliqua, quæ sequuntur apud Spinozam lubenter admittimus, *viri Sapientis esse uti rebus omnibus ad sui delectationem, modo absque ullo damno alterius id fiat*, adde, nec nos nimis alliget rebus terrenis, cælestibus relictis. Sic etiam quæ sequuntur, quibus id quod citavimus plenius deducit, nemo jure potest reprehendere.

PROP. XLVI. *Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum Odium, Iram, Contemtum &c. Amore contra, sive Generositate compensare.*

HUic Propositioni non contradicimus, demonstrationi quoque ejusdem subscribimns, (sed typographi vitium est, quod 33. Prop. p. 3. fuerit posita loco 34. III.) quam legere potest qui voluerit apud Spinozam.

Scholium quoque observatione dignum, quod propterea adjungimus. *Qui injurias*, inquit, *reciproco Odiô vindicare vult, miserè profectò vivit. At qui contra studet Odium Amore expugnare, ille sanè latus & securè pugnat; æquè facile uni homini, ac pluribus resistit, & fortunæ auxilio quàm minimè indiget. Quos vero vincit ii læti cedunt, non quidem ex defectu; sed ex incremento virium; quæ omnia adeo clarè ex solis Amoris & intellectus definitionibus sequuntur, ut opus non sit eadem sigillatim demonstrare.*

PROP. XLVII. *Spei & Metus affectus non possunt esse per se boni.*

FAlsa est hæc Propositio, neque fulcitur demonstratione, cujus fundamentum sunt pravæ Spei & Metus definitiones, de quibus videre licet nostras annotationes ad Schol. II. 18. Prop. III.

Scholium quoque non adeò potest à nobis probari. *Huc accedit*, inquit, *quod hi affectus cognitionis defectum & Mentis impotentiam indicant; & hâc de causa etiam Securitas, Desperatio, Gaudium, & Conscientiæ morsus animi impotentis sunt signa. Nam, quamvis Securitas & Gaudium affectus sint Lætitiæ, Tristitiam tamen eosdem præcessisse supponunt,*

nempe Spem & Metum. Verùm enim verò si eo nomine hi affectus sint censendi mali, quod mentis impotentiam indicent, omnes in universum affectus mali erunt dicendi; denotant enim omnes aliquam dependentiam à corpore & præterea animi quandam perturbationem & in conceptibus confusis consistunt. Quid verò, an Spes non erit affectus bonus, si nitatur solido fundamento? Christianorum Spes vitæ æternæ, quam fundant in Deo & divinis promissionibus, Spes, quæ non confundit, erit affectus malus? Sic delendus erit ex hominum animis omnis metus iræ divinæ, sicque, quod solet fieri ab iis, qui dicuntur fortes spiritus, sine metu Numinis secure & in diem nobis vivendum. Quid etiam dicemus de securitate, quam ex spe oriri omnes statuunt, ubi omnis fuerit expulsus metus, adeoque omnis dubitatio fuerit sublata, uti ille loquitur Schol. II. Prop. 18. III. an illam dicemus affectum malum? Cum nihil sit, quod magis possit nos beatos reddere, quam istiusmodi securitas, divinâ & infallibili veracitate nixa? Itane securitas inter animi impotentias referetur, qua nihil est majus ad animi robur indicandum. Si præcessit securitatem Spes & metus, quin imo si præcessit eam quædam Tristitia, non tamen propter illa ipsa securitas in numerum malorum affectuum est referenda, cum in ipsa securitate nihil restet metus.

Desperatio fateor non potest esse unquam bona, si referatur ad Deum & ejus auxilium, sed si quis desperet de suis viribus in negotio salutis, quod Spinoza ignoravit, tantum abest ut tanquam malè agens sit vituperandus, ut potius eo nomine laudem mereatur. De Gaudio non est, quod dicamus, juxta acceptionem Spinozæ, cùm nullum tale possit esse in rerum naturâ, uti observavimus ad Schol. II. Prop. 18. III. Conscientiæ morsum malum esse negamus. Non possumus etiam probare quæ subjungit: *Quo itaque magis ex ductu rationis vivere conamur, eò magis spe minus pendere, & metu nosmet liberare, & fortunæ, quantum possumus imperare conamur, nostrasque actiones certo rationis consilio dirigere.* Nam non opposita ista sunt, semper ductum rationis sequi & spe affici, modo de firmitate fundamenti, quo Spes nitatur, simus soliciti; metus quoque justus non pugnat cum ratione, sed qui ex ratione vult vivere, debet sibi metuere à peccatis, ne Deum offendat & Conscientiam inquietam reddat.

PROP.

Prop. XLVIII. *Affectus Existimationis & Despectus semper mali sunt.*

SI per Existimationem & Despectum id intelligamus, quod Spinoza in definitionibus in demonstratione adductis, non poterimus non huic Propositioni consensum adhibere. Sed nos ad Scholium Prop. 26. III. observavimus, eum alio sensu hæc verba capere, quàm juxta vulgarem usum accipi possunt.

Prop. XLIX. *Existimatio facile hominem, qui existimatur, superbum reddit.*

HÆc Propositio ex terminis est nota, si per Existimationem intelligamus id, quod Spinoza eo nomine appellat, scil. *Lætitiam, qua ex eo oritur, quod homo de alio plus justo sentit*; facile enim inde oritur, ut etiam quis *de semetipso plus justo sentiat;* in quo natura superbiæ consistit. Demonstrationem Spinozæ etiam non difficiles admittimus, correcto errore Typogr. & scripta 30. Defin. loco 29. & 28. loco 27.

Prop. L. *Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala & inutilis.*

HUjus Propositionis priorem partem planè negamus, quæ ex eo oritur, quod naturam Commiserationis Spinoza non intellexit, à quâ separat Amorem, quod reprehendimus ad Schol. Prop. 22. III. Hujus Partis prioris demonstratio nititur Prop. 41. III. quæ falsa est. Secunda pars, quòd *commiseratio sit inutilis*, eo sensu, quo ipsemet explicat in demonstratione, admitti potest, quàtenus melius est ex ductu rationis homini bene facere, quàm ex Affectu.

Corollarium cum hac limitatione acceptum, *quod homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur, quantum potest, efficere, ne commiseratione tangatur*, si scilicet subintelligatur, *quatenus mavult ex ductu rationis homini benefacere, quam ex Affectu*, potest admitti.

In Scholio supponit, verum esse, *quod omnia ex natura divina necessitate sequantur*, quam planè confundit cum Universo, opificem ab

ab opere non distinguens, uti in superioribus vidimus, unde illam hypothesin etiam rejicere coacti sumus. Si dixisset, *qui rectè novit, omnia ex divino decreto necessario sequi, & secundum aeternas naturae leges & regulas fieri; is sanè nihil reperiet, quod Odio, Risu aut Contemtu dignum sit;* adde, *excepto peccato*, quod deviat ab ordine creaturae rationali praescripto etsi cum ordine Universali naturae conveniat, nec fiat, nisi permittente ordinante & dirigente Deo, hoc inquam modo reformata ejus verba possemus admittere. Addit Spinoza: *talis non cujusquam miserebitur sed quantum fert humana virtus, conabitur benè agere, ut ajunt, & laetari*, quod adhibita nostrâ limitatione, facile concedemus. Reliqua, quae subjungit omnino pro veris sunt habenda. *Huc accedit, quòd is, qui commiserationis affectu facile tangitur, & alterius miseria vel lacrymis movetur, saepe aliquid agit, cujus postea ipsum poenitet; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certò scimus bonum esse, quam quia facile falsis lacrymis decipimur. Atque hic expressè loquor de homine, qui ex ductu rationis vivit. Nam, qui nec ratione, nec commiseratione movetur, ut aliis auxilio sit, is rectè inhumanus appellatur. Nam* (per Prop. 27. p. 3.) *homini dissimilis esse videtur.*

PROP. LI. *Favor rationi non repugnat, sed cum eâdem convenire, & ab eadem oriri potest.*

ADmittimus libentes hanc Propositionem.

Demonstrationes duas ad illam probandam adhibet, quas, prout jacent, recipere possumus.

De Scholii veritate etiam non contendemus cum Spinoza. Facile concedimus, Odium & Indignationem, si pro Objecto habeant ipsum hominem mala esse; sic quoque largimur, summam potestatem, dum civem, qui alteri injuriam fecit, tutandae pacis causâ punit, posse id facere non Odio ad perdendum civem, sed pietate motum.

PROP. LII. *Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest, & ea sola acquiescentia, quae ex ratione oriri potest, summa est, quae potest dari*

PRopositio ista satis clara est, ita ut nulla demonstratione videatur indigere, nec tamen volumus demonstrationi Spinozae refragari, quae satis rectè procedere videtur.

PROP.

Scholium etiam rectè se habet. *Est revera Acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus.* Demonstrationem hujus videat, qui voluerit penes Auctorem.

PROP. LIII. *Humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur.*

HAnc Propositionem & falsam & perniciosam plane censeo. Falsam dico, quia ratio jubet, ut homo semetipsum contempletur, qualis est, adeoque ut, si imperfectionem & impotentiam in se deprehendat, eam libens agnoscat. Perniciosa quoque est, quod planam viam sternat ad superbiam, quæ multorum malorum est origo.

Sed examinemus prætensam demonstrationem. Dicit, *Humilitatem esse Tristitiam, quæ ex eo oritur, quòd homo suam impotentiam contemplatur* (per 26 Definit. Affect.) *Quatenus autem homo se ipsum vera ratione cognoscit, eatenus suam essentiam intelligere supponi, hoc est* (per Prop. 7. p. 3.) *suam potentiam. Quare si homo, dum se ipsum contemplatur, aliquam suam impotentiam percipit, id non ex eo esse, quod se intelligit, sed* (ut Prop. 43. p. 3. ostensum) *ex eo, quod ipsius agendi potentia coërcetur.* Quæ quidem omnia nos admittimus, sed negamus inde sequi hanc Propositionem, quam proposuit sibi demonstrandam. Etsi enim impotentiam non intelligat ex eo, quod se intelligit, hoc est, quod positivam habet perceptionem suarum perfectionum, intelligit tamen eam quocunque modo, imo vel hoc ipso modo, quod suam agendi potentiam sentit coërceri. Sophisma ergo merum hic videtur latere in ambiguitate istius phraseos, *intelligere suam impotentiam*; si enim id sumas pro *positivum conceptum formare suæ impotentiæ*, verum est, hominem non intelligere suam impotentiam, sed inde non sequitur, Humilitatem non oriri ex ratione, quum ratio saltem eatenus intelligat mentis impotentiam, quatenus ejus potentiam sentit coërceri, quod sufficit. Sed negat porro Spinoza, *hominem suam impotentiam concipere ex eo, quod aliquid se potentius intelligit, cujus cognitione suam agendi potentiam determinat*, quia inquit, *tum nil aliud nos concipere, quàm quod homo se ipsum distinctè intelligit* (per Prop. 26. hujus) *quo ipsius agendi potentia juvatur.* An sic voluerit sugillare Cartesium, qui Medit. III. urget, nos habere ideam Dei, ex eo, quòd intelligamus nos esse imperfectos, multa nobis deesse, quod non

possemus cogitare, nisi obversaretur nobis idea Entis summè perfecti, ad quam nostras imperfectiones metiremur, non possum dicere, hoc saltem certum est, eâdem hîc ludere hominem illum ambiguitate, quâ antea lusit: Verum enim est, non intelligi impotentiam nostram positivo aliquo conceptu, sed quia tamen homo conscius est sibi, suum intellectum terminari in hominis potentiâ, quam percipit se non extendere ulterius, eo ipso potest dici, suam impotentiam contemplari. Quod si hoc argumentandi genere velimus uti, eâdem ratione colligemus, nos per rationem non intelligere, nos esse finitos, quia cum illi termini, illi fines in negatione ulterioris perfectionis consistant non possunt intelligi, sed tantùm quod hominis perfectio coërceatur. Laudetur ergo humilitas, & ad eam excitentur, qui à se nihil humani alienum esse putant.

PROP. LIV. *Pœnitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur; sed is, quem facti pœnitet, bis miser, seu impotens est.*

EJusdem surfuris hæc est Propositio cum præcedente, falsissima nempe, quoad utramque sui partem & perniciosa. Si dixisset, id, ob quod nos pœnitet, ex ratione non oriri, verum dixisset neque quicquam esset quod reprehenderemus; sed ipsa pœnitentia maxime ex ratione oritur, quæ docet, non amplius committenda esse, quæ perperam fuerint facta, & de factis tanquam de malis veris nos tristari oportere. Quod si bis miser sit dicendus, quem pœnitet, ad illam fugiendam miseriam abstinendum omnino à pœnitentia erit, quod ad factorum emendationem utique nullo pacto conducet, & omnibus sceleribus apertam faciet januam.

Demonstrari dicit Spinoza primam Propositionis partem, sicut prior demonstrata fuit; atque hæc demonstratio nullis firmis nixa fuit fundamentis, unde hanc quoque concidere necesse est. Alteram partem demonstrare conatus est ex definit. Pœnitentiæ, *quòd talis primò prava Cupiditate, dein Tristitiâ vinci se patitur.* At is, qui agit pœnitentiam, victus quidem est antea prava cupiditate, sed nunc tamen non potest dici victus esse Tristitia; Tristitiæ enim si succumbat non pœnitere, sed desperare dicetur. Non omnes, qui habent affectus animi, iis succumbunt, sed per rationem iis moderari possunt.

In

In Scholio quædam adducit, quibus mederi quodammodo vult dictis, eaque emollire conatur, quæ ad examen revocare operæ pretium est. *Quia homines*, inquit, *raro ex dictamine rationis vivunt, ideo hi duo affectus, nempe Humilitas & Pœnitentia, & præter hos Spes & Metus plus utilitatis, quàm damni afferunt*; in quibus aliquid veri deprehenditur, hoc nempe, quod illa omnia si recta dirigantur ratione & sic moderamini subjiciantur, utilitatem afferant; sed quod Spinoza supponit, semper aliquid damni secum ferre, nos pro falso habemus; quod verò exinde infert, pejus est reliquis: *atque adeò, quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum.* Non enim sunt facienda unquam mala, ut eveniant bona: nego peccari Humilitate vel Pœnitentià, Spe vel Metu, modo hos affectus dirigat recta ratio. Pergit: *Nam, si homines animo impotentes æquè omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent, quo vinculis conjungi, constringique possent; terret vulgus, nisi metuat*, quæ concedimus. His subjungit; *quare non mirum quòd Prophetæ, qui non paucorum, sed communi utilitati consuluerunt, tantopere Humilitatem, Pœnitentiam & Reverentiam commendaverint.* Hæc scilicet faciunt ad mitigandam injuriam, quam Prophetis antea intulerat, dum Humilitatem & Pœnitentiam, quam illi passim urgent, ex choro virtutum voluit esse relegatas. Sed Prophetæ non tantùm communi utilitati voluerunt consulere, sed quia judicarunt, nullum esse hominem, cùm omnes deviaverint à viis Dei, quin Humilitas & Pœnitentia illi sit summoperè necessaria, commendarunt Tristitiam secundùm Deum, tanquam originem conversionis cordis ad Deum. Quod si verum est, quod subjungit Spinoza: *Et reverà, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multò faciliùs, quàm alii duci possunt, ut liberi sint, & beatorum vitâ fruantur*; necessarii ergo sunt illi, & multo magis, si absque illis fieri nequeat, ut aliquis ex ductu Spiritus Sancti vivat, quod omnino requiritur ab iis, qui meliorem post hanc exspectant vitam & anhelant.

PROP. LV. *Maxima Superbia vel Abjectio est maxima sui ignorantia.*

HÆc Propositio ex definitionibus patet, unde facile potest admitti.

Prop. LVI. *Maxima superbia vel Abjectio maximam animi impotentiam indicat.*

HAnc etiam facile admittere possumus, cum ex naturâ Superbiæ & Abjectionis animi sit manifesta.

Demonstratio tamen Spinozæ non stat firmis talis, quales sunt Coroll. Prop. 22. hujus, 24. Prop. hujus & Defin. 8. hujus, unde eam suo auctori libenter relinquimus.

Corollarium admittimus. *Hinc clarissimè sequitur, superbos & abjectos maximè affectibus esse obnoxios.*

Scholio etiam subscribimus. *Abjectio tamen facilius corrigi potest, quàm Superbia; quandoquidem hæc Lætitiæ, illa autem Tristitiæ est affectus; atque adeo* (per Prop. 18. hujus) *hâc illa fortior est.*

Prop. LVII. *Superbus parasitorum seu adulatorum præsentiam amat, generosorum autem odit.*

ETiam hoc ipsum ex naturâ Superbiæ satis potest intelligi. Demonstratio verò Spinozæ non benè stabilita est fragilibus his fundamentis, cujusmodi est 6 Defin. Affect. & Scholium Prop. 13. III.

In Scholio recenset mala Superbiæ, quæ facile agnoscimus. Sed revocemus ad examen ea quæ sequuntur. *Atque hæc,* inquit, *ex hoc affectu tàm necessario sequuntur, quàm ex natura trianguli, quod ejus tres anguli æquales sint duobus rectis; & jam dixi, me hos & similes affectus malos vocare, quatenus ad solam humanam utilitatem attendo. Sed naturæ leges communem naturæ ordinem, cujus homo pars est, respiciunt; quod hîc in transitu monere volui, ne quis putaret, me hîc hominum vitia & absurda facta narrare; non autem rerum naturam & proprietates demonstrare voluisse. Nam, ut in præfatione Partis Tertiæ dixi, humanos affectus, eorumque proprietates perinde considero, ac reliqua naturalia. Et sanè humani affectus, si non humanam, naturæ saltem potentiam & artificium non minus indicant, quàm multa alia, quæ admiramur, quorumque contemplatione delectamur.* Verum est equidem, mala Superbiæ tàm necessario sequi ex naturâ Superbiæ, quam ex naturâ trianguli ejus proprietates, nosque id nolumus negare; modò inde non inferatur, hominem carere omni libertate, ut sic, tanquam in re bruta, non possit ex

homine,

homine, quæ antea fuit superbia, expelli & eradicari per virtutis exercitium.

PROP. LVIII. *Gloria rationi non repugnat, sed ab ea oriri potest.*

ADmittimus hanc Propositionem ut & Demonstrationem Spinozæ.

In Scholio egregiè naturam vanæ gloriæ ab initio explicat, & quantis curis se afficiant, qui eam affectant, quæ legere licet, cui libuerit. Quæ porro sequuntur, agunt de Pudore, quem in eundem refert ordinem, in quem supra retulit Misericordiam & Pœnitentiam; contra quæ legi possunt, quæ annotavimus ad Prop. 50. 54. IV. Hæc vero probamus, quod Pudorem dicit *bonum esse, quatenus indicat, homini, qui Pudore suffunditur, cupiditatem inesse honestè vivendi, sicut dolor, qui eatenus bonus dicitur, quatenus indicat partem læsam nondum esse putrefactam.* Addit: *quamvis homo, quem facti alicujus pudet, reverà sit tristis, est tamen perfectior impudenti, qui nullam habet honestè vivendi cupiditatem.* In quibus supponit, omnem Tristitiam revera esse malum, cùm tamen magnum sæpe homini commodum conferat, uti ex iis, quæ de Pœnitentia diximus, manifestum esse potest. Tandem de cupiditatibus inquit, *cupiditates bonas aut malas esse, quatenus ex bonis aut malis affectibus oriuntur.* (melius dixisset, quatenus feruntur in bonum aut malum, quod pro bono homo habet, quod verum, etsi ex affectibus aliis, sive bonis, sive malis non oriantur.) *Sed omnes revera, quatenus ex affectibus, qui passiones sunt, in nobis ingenerantur, cæcæ sunt.* (ut facile colligitur ex iis, quæ in Schol. Prop. 44. hujus diximus) *nec ullius usus essent, si homines facile duci possent, ut ex solo rationis dictamine viverent;* quæ facile probamus.

PROP. LIX. *Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo à ratione determinari.*

HAnc Propositionem facile admittimus, non tamen propter Spinozæ demonstrationes. Primæ fundamentum est, quod *ex ratione agere nihil sit aliud, quàm ea agere, quæ ex necessitate naturæ nostræ in se sola consideratæ sequuntur*, quod nec dictum est Defin. 2. nec Prop.

3. III. ad quas provocat, nec si dictum esset, verum foret. Ad necessitatem naturæ nostræ pertinet, habere mentem, sed non pertinet ad illam, ut semper ex ratione agat, cum etiamsi non affectibus agitatur, ei non repugnet, ut à ratione aberrare possit. Aliud fundamentum hujus Demonstrationis est definitio Cupiditatis, quam ad Defin. I. reprehendimus. Altera demonstratio nititur inter alia eo, quòd nulla actio in se sola considerata bona aut mala sit; quod rejecimus in Præf. hujus, lectorem ablegantes ad ea, quæ ad Appendicem Partis I. diximus.

In Scholio benè observat, *hac clarius explicari exemplo. Nempe*, inquit, *verberandi actio, quatenus physicè consideratur, & ad hoc tantùm attendimus, quod homo brachium tollit, manum claudit, totumque brachium vi deorsum movet, virtus est, quæ ex corporis humani fabrica concipitur. Si itaque homo Ira vel Odio, commotus determinatur ad claudendam manum, vel brachium movendum, id, ut in Parte secundâ ostendimus, fit, quia una eademque actio potest jungi quibuscunque rerum imaginibus; atque adeo tam ex iis imaginibus rerum, quas confusè, quam quas clarè & distinctè concipimus ad unam eandemque actionem determinari possumus.* Quæ omnia faciles admittimus.

PROP. LX. *Cupiditas, quæ oritur ex Lætitia, vel Tristitia, quæ ad unam vel ad aliquot, non autem ad omnes Corporis partes refertur, rationem utilitatis totius hominis non habet.*

HÆc Propositio ex ipsis terminis patet, nullaque videtur egere demonstratione.

Demonstratio vero Spinozæ inter alia fundamenta nititur Prop. 7. & 12. III. quæ sunt falsæ, & propterea consistere nequit.

Sequitur Scholium. *Cum itaque Lætitia plerumque* (per Schol. Prop. 44. hujus) *ad unam corporis partem referatur, cupimus ergo plerumque nostrum esse conservare, nulla habita ratione integræ nostræ valetudinis*; quæ nos pro veris admittimus. Sed his subjungitur: *ad quod accedit, quòd Cupiditates quibus maxime tenemur*, (per Coroll. Prop. 9. hujus) *temporis tantum præsentis, non autem futuri habent rationem*, quod ex Coroll. Prop. 9. non patet, in quo tantum dicitur, *quod imago rei futuræ vel præteritæ debilior sit imagine rei præsentis* sed inde non sequitur, *quod Cupiditates temporis præsentis tantum, non autem futuri habeant rationem*,

tionem, quod etiam est falsum, & cum natura Cupiditatis pugnat: Non enim præsentia cupimus, cum illa habeamus, sed futura, nisi id hoc sensu intelligatur, quòd cupiamus corpori in præsens bene esse, nec ad futurum attendamus.

PROP. LXI. *Cupiditas, quæ ex ratione oritur, excessum habere nequit.*

ETiam hæc Propositio ex terminis claret; quod enim excessum habet eo ipso ex ratione non potest dici oriri.

Spinoza more sibi consueto nititur eam probare demonstratione, quæ falsis nititur omnibus fundamentis, cujusmodi est I. Affect. Defin. item Prop. 3. III. & Defin. 2. III. uti ibidem vidimus.

PROP. LXII. *Quâtenus mens rationis dictamine res concipit, æquè afficitur, sive idea sit rei futuræ, vel præteritæ, sive præsentis.*

VEram esse agnoscimus hanc Propositionem propter evidentiam rei, non propter Spinozæ Demonstrationem. In Demonstratione Spinozæ hoc deprehendo vitium, quod dicit: *Sive idea sit rei futuræ, vel præteritæ, sive præsentis, erit nihilominus æquè vera (per Prop.* 41.*p.*2.) cùm illud non dicatur in illâ Propositione, & si diceretur, hæc Propositio jam falsitatis fuerit convicta; etiam nititur hæc Demonstratio definit. 4. II. quæ obscura, imò falsa est demonstrata.

In Scholio dicit: *Si nos, de rerum duratione adæquatam cognitionem habere, earumque existendi tempora ratione determinare possemus; eodem affectu res futuras ac præsentes contemplaremur, & bonum, quod Mens ut futurum conciperet, perinde, ac præsens appeteret,* (ubi per *appetere* non videtur intelligere, *cupere, desiderare,* sed ferri erga aliquid, quo sensu si id intelligat, possumus hæc admittere,) *& consequenter bonum præsens minus pro majori bono futuro necessariò negligeret, & quod in præsenti bonum esset, sed causa futuri alicujus mali, minimè appeteret, ut mox demonstrabimus*; quæ nos jam in antecessum possumus admittere. Pergit: *Sed nos de duratione rerum* (per Prop. 31. p. 2.) *non nisi admodum inadæquatam cognitionem habere possumus, & rerum existendi tempora* (per Schol. Prop. 44. p. 2.) *solâ imaginatione determi-*

terminamus, quæ non æquè afficitur imagine rei præsentis, ac futuræ; (dicere voluit, *quæ non æquè afficitur imagine rei futuræ ac præsentis*) *unde fit, ut vera boni & mali cognitio, quam habemus, non nisi abstracta, sive universalis sit, & judicium, quod de rerum ordine & causarum nexu facimus, ut determinare possimus, quid nobis in præsenti bonum aut malum sit, sit potius imaginarium, quàm reale; atque adeo mirum non est, si Cupiditas, quæ ex boni & mali cognitione, quatenus hæc futurum prospicit, oritur, faciliùs rerum Cupiditate, quæ in præsentiâ suaves sunt, coerceri potest, de quo vide Propositionem* 18. *hujus Partis*, Ubi verum esse concedimus, *quòd vera boni & mali cognitio abstracta sit*, quando in universum cogitamus & asserimus, id bonum esse, quod agimus ex ratione, sive, quod cum ratione convenit, malum contra, vel, ut Theologi loquuntur, quod cum voluntate Dei nobis revelata, hoc est ipsius Lege convenit, malum contra; sed inde non sequitur, *judicium, quo determinamus, quid nobis in præsenti bonum aut malum sit, esse potius imaginarium, quàm reale;* non enim ad id prærequiritur, ut judicium de omni rerum ordine & nexu faciamus, sufficit, si cogitemus, post benefacta sequi præmia & post male facta sequi pœnas, quod judicium planè reale est, non imaginarium, cum ex ipsa rerum naturâ hic ordo sequatur. Verum est nos sæpe ignorare externa illa bona, quæ bona fortunæ dicunt, eorumque nexum cum suis causis, atque ideò sæpe ea esse imaginaria potius, quàm realia, atque hinc oriri, quod Cupiditas rerum futurarum possit coërceri, non quidem Cupiditate rerum præsentium, (non enim circa eas versatur Cupiditas) sed amore rerum præsentium: At quantum attinet vera & constantia animi bona, quæ in Virtute consistunt, eorum ignorare non possumus nexum cum præmio, quod in Acquiescientia sui ipsius consistit, sicque Cupiditas aliarum quarumvis rerum externarum Amore Virtutis non tantùm potest, sed debet coërceri.

PROP. LXIII. *Qui Metu ducitur, & bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.*

HÆc Propositio per se nota est, & communi probatur versiculo:

Ode-

Oderunt peccare boni virtutis amore,
Oderunt peccare mali formidine pœnæ.

Demonstratio Spinozæ nititur Propos. 3. III. & 59. III. & Definit. 13. Affectuum, quæ fundamenta omnia sunt falsa. Et hoc admodum frequens est hujus Auctoris vitium, ut Propositiones veras falsis fundamentis potius labefactet, quàm confirmet.

Scholium rectè se habet: *Superstitiosi, qui vitia exprobrare magis, quàm virtutes docere nôrunt; & qui homines non ratione ducere, sed metu ita continere student, ut malum potius fugiant, quàm virtutes amant, nil aliud intendunt, quam ut reliqui æque, ac ipsi, fiant miseri, & ideo non mirum, si plerumque molesti & odiosi sint hominibus.*

Corollarium etiam verum est: *Cupiditate, quæ ex ratione oritur, bonum directè sequimur, & malum indirectè fugimus.*

Sed Demonstratio ad illud probandum nihil facit. Nititur enim Prop. 59. III, quæ falsa est, & Prop. 8. IV. quæ dubia est.

Scholium facit ad explicandum Corollarium *exemplo ægri & sani. Comedit æger id, quod aversatur, timore mortis; sanus autem cibo gaudet, & vitâ sic melius fruitur, quàm si mortem timeret, eamque directè vitare cuperet. Sic judex, qui non Odio, aut Ira &c. sed solo amore Salutis publicæ reum mortis damnat, sola ratione ducitur.*

PROP. LXIV. *Cognitio mali cognitio est inadæquata.*

PEr cognitionem inadæquatam solet Auctor intelligere cognitionem, quæ non est clara & distincta, sed confusa. Quo sensu hæc Propositio accepta omninò pro falsa est habenda.

Demonstratio falsis quoque vel dubiis nititur fundamentis. Dubia est Propos. 8. hujus. Falsa est 3. Defin. Affectuum, Propos. 7. III. Prop. 3. III.

Corollarium ejusdem est valoris, cujus est Prop. 64. quod propterea ut falsum rejicimus. *Hinc sequitur, quod si Mens humana non nisi adæquatas habeat ideas, nullam mali formaret notionem.*

PROP. LXV. *De duobus bonis majus & de duobus malis minus ex ductu rationis sequimur.*

HÆc Propositio accepta de Morali Bono & Malo, hoc est, universaliter sumto, falsa est. Ex malis moralibus nunquam licet eligere,

quia nunquam licet malum tale committere, & per consequens non licet ex iis eligere minus. *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.* Hæc falsitas magis patescit ex Præfat. in qua Bonum & Malum se respectivè tantum accipere dicit, nullamque absolutam Boni & Mali cognitionem admittit, cui fundamento tamen Demonstratio Spinozæ nititur. Sic falsum est, quod annectit, nempe, *minus malum revera esse bonum*, quibus fundamentis tertio loco succedit Coroll. Propos. præcedentis quod etiam ut falsum suo loco repudiavimus.

Sequitur Corollarium : *Malum minus pro majore bono ex rationis ductu sequemur, & bonum minus, quod causa est majoris mali, negligemus. Nam malum, quod hic dicitur minus, revera bonum est, & bonum contra malum; quare* (per Coroll. Prop. præced.) *illud appetemus, & hoc negligemus. Q. E. D.* Circa hoc idem planè est observandum, quod circa ipsam Propositionem observatum fuit, nimirum, *Malum morale, etsi minus sit, nunquam nos posse pro majore bono sequi*, ob rationem adductam. Demonstratio pro fundamento habet Corollarium Prop. præced. quod jam refutavimus.

PROP. LXVI. *Bonum majus futurum præ minore præsenti, & malum præsens minus, quod causa est futuri alicujus mali ex rationis ductu appetemus.*

POssumus hanc propositionem admittere, si per Bonum & Malum intelligatur utile & noxium, non verò si sit sermo de Honesto & Turpi.

Hoc sensu Demonstratio rectè procedit, quæ sic habet : *Si Mens rei futuræ adæquatam posset habere cognitionem eodem affectu erga rem futuram, ac erga præsentem afficeretur per Prop. 62. hujus* (ubi tantùm observo, per adæquatam cognitionem hîc intelligere Spinozam eam, *quæ ex rationis dictamine res concipit*, sic enim sunt verba Prop. 62. IV.) *quare quatenus ad ipsam rationem attendimus, ut in hâc Propositione nos facere supponimus, res eadem est, sive majus bonum vel malum futurum, sive præsens supponatur, ac proinde per Prop. 65. hujus bonum futurum majus præ minore præsenti &c. appetemus* Q. E. D.

Corollarium. *Malum præsens minus, quod est causa majoris futuri boni, & ex rationis ductu appetemus, & bonum præsens minus, quod causa est majo-*

majoris futuri mali negligemus. Hîc adjungit : *Hoc Coroll. se habet ad præced. Prop. ut Coroll. Prop. 65. ad ipsam Prop. 65.* quod libentes fatemur, ac proin idem de Corollario quod de Propositione judicium ferimus.

Scholium plane quoque approbamus : *Si igitur hæc cum iis conferantur, quæ in hâc parte usque ad Prop. 18. de affectuum viribus ostendimus, facile videbimus, quid homo, qui solo affectu, seu opinione, homini, qui ratione ducitur, intersit. Ille enim, velit nolit, ea, quæ maximè ignorat, agit; hic autem nemini, nisi sibi, morem gerit, & ea tantùm agit, quæ in vita prima esse novit, quæque propterea maximè cupit, & ideo illum Servum, hunc autem Liberum voco, de cujus ingenio & vivendi ratione pauca adhuc notare libet.*

PROP LXVII. *Homo liber de nullâ re minus, quàm de morte cogitat, & ejus sapientia non mortis, sed vitæ meditatio est.*

HÆc Propositio vera esse non potest. Homo liber juxta Spinozam est is, qui ex ductu rationis agit : at ratio dictat, homini esse moriendum, eadem quoque docet, animam non interire cum corpore, nec Dei constantiam permittere, ut eam destruat, sive in nihilum redigat : Quomodo ergo per rationem fieri potest, ut homo liber non cogitet de morte, non solicitus sit de statu animæ suæ post mortem, nec curam gerat, ut ei post mortem sit benè. An autem ratio sola possit invenire modum, quo animæ post mortem sit benè, hîc non quæritur, & si id quæratur, certum est, ad id rationem non sufficere, sed Revelationem debere nobis succurrere.

Demonstratio nititur inter alia Prop. 24. IV. quam falsam esse ostendimus; quæ tamen si vera esset, non sequeretur inde consequens illud, quod educit. Non enim vera est hæc consequentia : *Si homo liber ex solo rationis dictamine cupit agere, vivere, suum esse conservare ex fundamento proprium utile quærendi : Ergo nihil minus quàm de morte cogitat,* cujus negatæ rationem supra jam dedimus.

PROP. LXVIII. *Si homines liberi nascerentur, nullum boni & mali formarent, conceptum, quamdiu liberi essent.*

FAlsa est hæc Propositio si intelligatur de Honesto & Turpi. Quid enim, an homo solâ utens ratione nullam habebit cognitionem honesti & turpis? An nullas habebit ideas Dei, sui ipsius, aliorum hominum? An inde non poterit cognoscere officia, quæ Deo, proximo & sibi ipsi debet? An non hæc sunt bona, & deviatio ab illis an non mala dicenda? An etiam homo solâ utens ratione non cognosceret, quid utile sibi foret ad sui conservationem, quid noxium? An verò istud non esset bonum, hoc malum? Falsa etiam est, si intelligatur de Bono utili & Malo Tristi. Quid enim hîc connexionis esse potest inter Libertatem & Ignorantiam Boni utilis & Mali Noxii? An homo utens solâ ratione non poterit cognoscere, quid sibi sit utile, quid noxium? quin imò an non potius Ratio docet nihil esse homini reverâ Utile, nisi Honestum, nihil Noxium nisi reverâ Turpe? Sed examinemus Spinozæ demonstrationem, & exploremus ejus vires ad istam Propositionem probandam. Tota illa nititur Coroll. Prop. 64. IV. quod cùm paulo ante convictum fuerit falsitatis, hæc ipsa Propositio, quæ super eo fundatur, sponte suâ concidit.

Etiam conatur Spinoza hanc suam sententiam stabilire ex Mose in Scholio, quod adjungit, quod breviter consideremus. *Hujus* inquit, *Propositionis hypothesin falsam esse, nec posse concipi, nisi quâtenus ad solam naturam humanam seu potius ad Deum attendimus, non quâtenus infinitus, sed quâtenus tantummodo causa est, cur homo existat, patet ex* 4. *Propositione hujus Partis.* Nobis verò hujus Propositionis hypothesis tantum abest, ut videatur falsa, ut potius è contrario statuamus, hominem primum liberum planè fuisse creatum, h. e. plenè utentem ratione, quem eo ipso statuimus boni & mali formâsse conceptum. Nugæ meræ sunt, quando opponit hæc duo, *Deum infinitum*, & *Deum, quâtenus causa est, cur homo existat*, cum Deûs non possit esse causa cur homo existat, nisi infinitus foret.

Sed hæc in superioribus sub alia phrasi jam examinavimus & refutavimus. Ex quartâ Propositione hujus Partis non patet, *hominem li-*

liberum esse non posse. Propositio ista dicit: *Fieri non posse, ut homo non sit Naturæ pars, & ut nullas possit pati mutationes, nisi, quæ per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adæquata sit causa*, sed hæc non pugnant cum libertate, possumus enim ratione uti in disponendis, dirigendis & ferendis moderatè iis, quæ nobis ut Naturæ parti, queunt evenire. Sed videamus, quàm egregiè Moses conveniat cum suâ sententiâ. *Atque hoc & alia*, inquit, *quæ jam demonstravimus, videntur à Mose significari in illa primi hominis historia. In ea enim nulla alia Dei potentia concipitur, quàm illa, qua hominem creavit, hoc est, potentia, qua hominis solummodo utilitati consuluit, atque eatenus narratur, quòd Deus homini libero prohibuerit, ne de arbore cognitionis boni & mali comederet, & quòd, simulac de ea comederet, statim mortem metueret potius quàm vivere cuperet.* At quid sibi vult ista phrasis, *quòd potentia, qua Deus hominem creavit, eadem sit cum illa, qua hominis solummodo utilitati consuluit*? una est & eadem Dei potentia, qua omnia fecit & facit, quâ creat, quâ conservat, quâ hominis utilitati consulit &c. quia nihil est in Deo, nisi quod sit Deus; si illam phrasin eo sensu accipiat Spinoza nolumus ei repugnare. Sed nos metuimus, ne sub illa herba anguis lateat. Quomodo verò sequetur, si Deus hominis utilitati consuluit Ergo prohibuit ne cognosceret bonum & malum, cum è contrario, quia Deus hominis utilitati consuluit, debuerit ei largiri cognitionem boni & mali, quippe qui voluerit eum gubernare modo conveniente cum creatura rationali. Prohibitio ista, ne conmederet de arbore scientiæ boni & mali, non est allegoricè intelligenda, sed propriè prout tota historia Mosis huc aurigatur. Concessit Deus homini primùm condito omnium fructuum arborum esum, excepit unam arborem, de quâ ne conmederet prohibuit; voluit sic Deus in re levi hominis explorare obedientiam, quod in tanta copia fructuum facile posset ab uno genere abstinere. Hæc nota sunt inter Christianos, & facile plenius ex historia Mosis possent deduci, si id requireret nenecessitas. Non ergo prohibuit homini quod ad essentiam & naturam ejus pertinet, cujusmodi est cognitio boni & mali juxta dicta. Nec intelligi potest, quomodo Deus homini, quem ad imaginem suam fecit, & cujus cordi legem naturæ inscripsit, potuerit prohibuisse cognitionem Boni & Mali; quomodo potuit prohibuisse, quod ipse dabat & quod per consequens homo non poterat non habere?

Lex illa docebat Bonum esse homini adhærere suo Creatori, & se componere ad hujus nutum, Malum ab eo recedere & mandato ejus refragari. Ineptè quoque verba interdicto Mosis adjecta, *quotiescunque de illa arbore comederis morte morieris*, exponuntur in hunc sensum; ut *ubi de ea comederet, statim mortem metueret potius, quàm vivere cuperet*. Sic Deus dixisset: *Noli ô homo cognoscere bonum & malum; si enim illa cognoveris*, mortem metues potius, quam vivere cupies. Quis vero Deum ritè æstimans verba hæc habebit digna ipsius majestate? Prohibebit homini cognitionem, quam in ipso homine posuit, & quæ necessaria ipsi ad vitæ gubernationem: Rationem afferet suæ prohibitionis planè inconsequentem. Mortem metuet potius quàm vivere cupiet homo, si bonum & malum cognoverit: Quomodo opponuntur *metuere mortem & cupere vivere*, ut potius prius, quam posterius debeat dici? An non eadem sunt hæc duo; cupere vivere & metuere mortem? An non mors & vita sunt opposita? An non qui cupiet unum ita saltem metuet alterum, ut cupiat omnia, quæ huic sunt opposita? Quomodo cohærent cognitio boni & mali cum metu mortis potius, quam cum desiderio vivendi? An non Deus cognoscit bonum & malum? An ergo metuet mortem potius quàm vivere cupiet? apage eum istiusmodi inconcinnis argumentationibus. Homo primus ante lapsum cognoscebat, bonum esse subjici suo Creatori, obedientem esse ejus mandatis, malum vero esse ab ipsius mandatis recedere, hæc cognitio ad vitam ducebat æternam & mortis metum expellebat, quamdiu se Creatoris voluntati subjiciebat. Tædet fere ineptiarum hujus auctoris, & tamen tædium est devorandum, & examinanda sunt reliqua, ne quid intactum relinquamus. Sic pergit Spinoza demonstrare convenientiam suæ opinionis cum Mosis dictis: *Deinde, quod inventa ab homine uxore, quæ cum sua natura prorsus conveniebat, cognovit nihil posse in natura dari, quod ipsi potesset illa esse utilius; sed quod, postquam bruta sibi similia esse credidit, statim eorum affectus imitari inceperit* (vide Prop. 27. p. 3.) *& libertatem suam omittere, quam Patriarchæ postea recuperaverunt ductu Spiritu Christi, hoc est, Dei idea, à qua sola pendet, ut homo liber sit, & ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat, ut supra* (per Prop. 37. hujus) *demonstravimus*. Hîc verò concedimus, hominem inventa uxore, vel potius, ut loquitur Moses, accepta uxore à Deo sibi concessa, cognovisse eam sibi commodum fore au-

auxilium & vitæ sociam atque imprimis aptam ad implendam benedictionem divinam de propagatione generis humani. Sed non dicit Moses, hominem cognovisse, bruta sibi esse similia, quin imò potius contrarium dicit, dum inquit; homini inter bruta non inventum esse commodum auxilium Gen. II. 20. neque dicit, *hominem imitari cœpisse brutorum affectus*, de quo ne γρ̃ quidem legitur apud Mosen, neque verum est universaliter: Qui credit rem aliquam sibi esse similem ejus affectus imitari incipere, & nos Prop. 27. III. ad quam provocat, falsitatis in superioribus convicimus. Somnia sunt; *quod Spiritus Christi sit Dei idea* scil. quam homo habet in mente sua de Deo, & quod ab illâ ideâ pendeat, ut homo sit liber id est ut ductum rationis non affectuum sequatur. Spiritus Christi juxta mentem Scripturæ est tertia S. S. Trinitatis persona, ab ejus operatione pendet hominum fidelium regeneratio, inter quos Patriarchas aliosque viros pios merito referimus; idea verò, quam homo habet de Deo non sufficit, ut homo lapsus sola ratione ducatur, cum ea sit communis omnibus hominibus, quorum tamen maxima pars ductum affectuum potiùs, quam rationis sequitur. Quænam verò hîc est concordia inter Spinoza dicta? Dixerat superius, *hominem liberum esse non posse*: Ergo & primus homo liber non fuit, nullam habuit libertatem: Ergo libertatem amittere non potuit, quam nullam habebat. Quomodo ergo hic dicit, hominem primum brutorum affectus imitari & *libertatem suam amittere cœpisse*?

PROP. LXIX. *Hominis liberi virtus aquè magna cernitur in declinandis, quàm in superandis periculis.*

POssumus hanc Propositionem admittere, quamvìs demonstratio vacillet. Nititur enim Prop. 7. IV. (ex errore typographico est Prop. 9.) quam ut falsam supra rejecimus.

Corollarium, quod subjungit, explicationis loco inservire potest: *Homini igitur libero aquè magna Animositati fuga in tempore ac pugna ducitur; sive homo liber eadem animositate, seu animi præsentia, qua certamen, fugam eligit.*

Scholium quoque facile probamus: *Quid Animositas sit, vel quid per ipsam intelligam in Scholio Prop. 59. p. 3. explicui. Per periculum autem*

id

id omne intelligo, quod potest esse causa alicujus mali, nempe Tristitiæ, Odii, Discordiæ &c.

Prop. LXX. *Homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum quantum potest beneficia declinare studet.*

Placet hæc Propositio, atque ejusdem demonstratio, quam propterea adjungimus.

Demonstratio: *Unusquisque, ex suo ingenio judicat, quid bonum sit* (vid. Schol. Prop. 39. p. 3.) *ignarus igitur, qui in aliquem beneficium contulit, id ex suo ingenio æstimabit, & si minoris ab eo, cui datum est, æstimari videt, contristabitur* (per Prop. 42. p. 3.) *At homo liber reliquos homines amicitia sibi jungere* (per Prop. 37. hujus) *nec paria hominibus beneficia ex eorum affectu referre; sed se & reliquos libero rationis judicio ducere, & ea tantùm agere studet, quæ ipse prima esse novit: ergo homo liber ne ignaris odio sit, & ne eorum appetitui, sed soli rationi obsequatur, eorum beneficia quantum potest, declinare conabitur.*

Scholium observationem politicam habet, quam probamus: quæ legi poterit apud Auctorem.

Prop. LXXI. *Soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt.*

Huic Propositioni nemo quoque jure contradixerit, quippe quæ ex terminis rite intellectis satis patet.

Demonstrationem Spinozæ quoque libenter admittimus, quam videre poterit apud ipsum, qui voluerit, ut & ea, quæ de gratitudine & Ingratitudine in Scholio differit, quæ similiter improbari non possunt.

Prop. LXXII. *Homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit.*

Hujus Propositionis veritas evidens est ex naturâ contractûs, qui nititur propriæ conservationis studio, contra quod agendum foret, si dolo malo liceret uti.

Huc

Huc videtur tendere demonstratio Spinozæ, quam videre est apud ipsum.

Scholium quia notatu dignum his adjiciam: *Si jam quæratur, quid si homo se perfidia à præsenti mortis periculo posset liberare, an non ratio suum esse conservandi omnino suadet, ut perfidus sit; Respondebitur eodem modo, quod si ratio id suadeat, suadebit ergo omnibus hominibus, atque adeo ratio omnino suadet hominibus, ne nisi dolo malo pacifcantur vires conjungere & jura habere communia, hoc est, ne revera jura habeant communia, quod est absurdum.*

PROP. LXXIII. *Homo, qui ratione ducitur magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quàm in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.*

HÆc Propositio facile nostrum assensum impetrabit, si cogitetur tantum, hominem suum esse longe felicius posse conservare, ubi communi defensione tutus est, quam in solitudine, ubi ad se defendendum sibi non sufficit. Qui tamen magis delectatur demonstratione Spinozæ poterit eam videre apud Auctorem.

In Scholio, quæ de natura & proprietatibus Fortitudinis differit, possumus admittete. Sed his subjungit, *virum fortem hoc apprimè considerare, quod omnia ex necessitate naturæ divinæ sequantur*, quod ad Scholium Prop. 59. hujus Partis & aliis in locis rejecimus & refutavimus, estque illud dogma seges & origo variorum absurdorum, quæ & ipsemet inde deducit in sequentibus nempe, *quod vir fortis quicquid molestum & malum esse cogitat, & quicquid præterea impium, horrendum, injustum & turpe videtur, ex eo oriatur, quod res ipsas perturbate, mutilatè & confuse concipit*, quæ horrenda sunt revera, & ex orco revocant pestilentissimum illud Libertinorum dogma jam olim à Calvino refutatum, *quòd peccatum tantùm in imaginatione consistat.* Mirum autem non est, hunc hominem ita ratiocinari, cùm Mundum cum Deo confundat, ei deneget omnem Voluntatem, ac propterea non agnoscat in Deo nec voluntatem qua decernit omnia, quæ fieri in mundo debent, quæque est causa Ordinis Universalis, nec Voluntatem, quâ constituit Ordinem particularem in creaturis rationalibus, probat Bonum & Malum improbat. Sed qui naturam Dei rectè intellexerit facile ex his omnibus se expediet, at-

que intelliget, quæ impia sunt, horrenda, injusta & turpia revera talia esse, quia pugnant cum particulari ordine, quem Deus naturæ creaturarum rationalium insculpsit, ea tamen à Deo permitti & ita dirigi ut cum ordine universali componantur & concilientur optimè. Cætera, quæ cum his conjungit, *quod vir fortis conetur res, prout in se sunt, concipere & vera cognitionis impedimenta removere, atque adeo, quantum potest conetur benè agere & lætari*, nihil habent difficultatis.

APPENDIX.

HÆc in eum finem à Spinoza annectitur, ut quæ de recta vivendi ratione à se fuerint tradita ita disponantur, ut uno adspectu videri possint, quæ ad summa Capita XXXII. redegit; de quibus ex iis, quæ à nobis dicta sunt, facile judicium Lector poterit formare, & quæ à nobis vel recipiantur, vel rejiciantur una cum rationibus, quibus fuimus usi, intelligere. Operæ igitur pretium non duximus ea de novo examinare atque otio nostro & Lectoris abuti.



PAR-

PARTIS QUINTÆ
ETHICÆ SPINOZÆ EXAMEN.



N Præfatione docet, se hac Parte ostensurum, quid ratio in affectus possit, & deinde, quid Mentis Libertas seu Beatitudo sit. Hinc insurgit adversus Stocios, qui putârunt, nos affectibus absolutè imperare posse. Huic opinioni dicit non parum favere Cartesium, ejusque sententiam enarrat, *quod glans in medio cerebri suspensa tot variis modis per spiritus animales moveatur, quot variis modis spiritus animales in eandem impingunt, & tot varia vestigia in eâdem imprimantur, quot varia objecta externa ipsos spiritus animales versus eandem propellunt, & vice versa glans ab anima propulsa eodem modo, ut antea à spiritibus animalibus erat, vicissim spiritus animales eodem modo determinet, ac antea à simili glandulæ suspensione fuerant repulsi.* Et tandem, *quòd possimus cuilibet voluntati jungere motum quemcunque glandis & consequenter spirituum, sicque voluntate nostra determinatâ, qua determinatio à sola nostra voluntate pendeat, possimus imperium absolutum acquirere in nostras passiones*, quæ omnia in Tractatu de Passionibus videri possunt plenius deducta. In sequentibus verò eandem sententiam impugnat, atque dicit, *Cartesium, qui firmiter statuerat nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, & nihil affirmare, nisi quod clare & distinctè perciperet, & qui toties Scholasticos reprehenderat, quòd per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, hypothesin sumat omni occultâ qualitate occultiorem.* Hæc fuit accusa-

tio, audiamus rationes. *Quid quæso*, inquit, *per Mentis & Corporis unionem intelligit? quem clarum & distinctum conceptum habet cogitationis arctissimè unitæ cuidam quantitatis portiunculæ? vellem sanè; ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed ille Mentem à Corpore adeo distinctam conceperat, ut nec hujus unionis, nec ipsius Mentis ullam singularem causam assignare potuerit; sed necesse ipsi fuerit ad causam Universi, hoc est, ad Deum recurrere.* Nobis verò hæc Oppositio Spinozæ non videtur tanti, ut proptereа sit resiliendum à sententiâ Cartesii. Quid enim? An Mens & corpus non sunt in homine arctissimè unita? An non clare & distinctè percipimus istam unionem per mortem dissolvi, adeoque in homine vivo animam & corpus inter se invicem esse unita? Quis unquam hoc negare potuit? Et an non ipse Spinoza hanc unionem debuit confiteri? Non ergo de hoc potest esse ulla controversia, tantùm de modo unionis istius potest quæri; arctissimam illam esse quilibet experimur, in quo illa consistat disquiritur. Certum autem est, idque clarissimè demonstravit Cartesius, quòd Mens quamvis arctissimè sit unita corpori, totâ tamen sua naturâ & essentiâ differat à corpore; cùm enim corporis essentia tota in extensione consistat, possitque mens existere, etsi nulla planè sit extensio, nullum corpus, nulla quantitas, nulla figura, nullus motus, quod Cartesius accuratissimè in primâ & secundâ Meditatione demonstravit; est ergo talis unio Mentis & corporis concipienda, quæ non tollat & evertat istam distinctionem. Ita concepit eam & explicuit Cartesius. Calorem & motum procedere à corpore & cogitationes ab animâ probavit in Tractatu de Passionibus art. 4. Functiones omnes corporum ad motum reduxit art. 6 & sequentibus: Functiones animæ in perceptionibus & voluntatibus constituit art. 17. & sequentibus. Ita tamen inter se invicem esse conjunctas functiones animæ & functiones corporis observavit, ut se mutuò sequantur, quod & experientia clarè quemvis nostrum docet. Et id per Mentis & Corporis unionem Cartesius intellexit. Quòd autem cogitatio *arctissimè*, vel, ut loquitur Cartesius, *immediatè* sit conjuncta cum certa quadam *quantitatis* vel corporis particula, quam glandulam pinealem à formâ sive figurâ appellant Anatomici, Cartesius demonstrat art. 34. & sequentibus, argumentis desumtis à posteriori, quæ refutanda fuissent Spinozæ. Possumus his argumentis addere aliud desumtum ex morbo, quem Medici

Ca-

Catochen sive Catalepsin appellant, quod apud alios videri potest. Hæc demonstratio à posteriori ab omnibus admittitur & sufficit ad ostendendum τὸ ὅτι sive, quòd ita res sit. Postulat nunc Spinoza *proximam causam istius Unionis, eamque à Cartesio explicatam esse se velle* dicit. Conqueritur, *Cartesium mentem à corpore adeò distinctam concepisse, ut nec hujus Unionis, nec ipsius Mentis ullam singularem causam assignare potuerit, sed necesse ipsi fuerit ad causam totius universi, hoc est, ad Deum recurrere.* An ergo putat, mentem debere confundi cum corpore, ut possimus habere vel hujus Universi vel Mentis singularem aliquam causam præter Deum? Siccine deducemus omnia ex principiis per se notis? An per se notum est mentem cum corpore esse confusam? An hoc clarè & distinctè percipitur? An conceptus confusus, cujusmodi est is, quo confundimus mentem cum corpore, potest esse clarus & distinctus? An in cogitatione quid est corporei? An quid extensionis in cogitatione? An quies quid habet commune cum perceptione, motus cum volitione? Quòd si evidens fuerit, mentis totam naturam & essentiam à corpore distingui, cùm possit alterum concipi altero negato, an ergo potuit dari causa singularis vel mentis unionis inter hanc & corpus præter Deum? Quid enim est in rerum naturâ præter Mentem & Corpus, & utriusque unicam causam nempe Deum? Scio, in superioribus hunc Auctorem concepisse in Deo, præter cogitationem & extensionem, infinita attributa realia, quæ tamen cujusmodi sint se ignorare fatetur. Largiamur hoc illi, quamvis suo loco ostenderimus talem conceptum esse quàm maximè confusum adeoque variorum errorum segetem & fundamentum: An ergo posito, hoc ita se habere, quòd in Deo sint præter cogitationem & extensionem infinita attributa realia, ea clarè & distinctè cognoscit? Vellemus nos, illa ab ipso saltem nominata fuisse vel clarè explicata. Demus esse præter cogitationem & extensionem res quoque alias, quæ nec sint extensæ nec cogitantes, an verò poterimus ejusmodi aliquam rem constituere causam istius unionis, de quâ nihil certi cognoscimus, quam ipse Spinoza non asserit se cognoscere? An non ergo dicendum erit ex hac hypothesi, vel nos causam singularem istius unionis proximam ignorare, vel eam esse Deum: Atque ita eadem illi superanda erit difficultas, quam nobis hîc objicit. Nec mirum videri debet Deum, qui est causa totius universi, atque in illo operatur per varias causas intermedias, posse

quoque esse causam singularem Mentis & unionis quæ est inter mentem & corpus. Etsi enim Deus operetur in Universo per varias causas intermedias, ipse tamen immediatè attingit effectum, atque totius realitatis, quæ est in illo, unica est causa. Neque Deus omnia operatur per causas intermedias, quædam sibi soli reservavit efficienda. Ipse mentes solus producit, neque potest ulla alia causa ad earum productionem intervenire intermedia; neque enim mens una alteram producit, neque corpus potest producere mentem, nec Spinoza aliam causam potest adducere, quæ vel mentem producat, vel unionem inter mentem & corpus efficiat præter Deum. Sed homo ille, qui accusat Cartesium neglectæ claritatis, confundit omnia & meras tenebras inducit, quando mentem confundit cum corpore, quæ adeò accurate fuerant à Cartesio distincta, ut hinc summa claritas in totâ ejus Philosophiâ fuerit exorta. Observavimus jam antehàc illud in Scholio Prop. 2. III. ubi etiam dicit in memoriam id debere à nobis revocari, *quòd Mens & Corpus una eademque res sit, quæ jam sub Cogitationis jam sub Extensionis attributo concipitur*, unde hìc facilè cognoscere possumus quare conqueratur, Cartesium mentem nimium à corpore distinxisse. Scilicet in tenebris migrandum erat, si hominibus persuaderi debebant absurda illius dogmata & sententiæ. Unionem inter mentem & corpus in Scholio ad Prop. 13. II. in eo constituit, *quòd corpus humanum sit objectum ideæ mentis humanæ, quodque mens humana hoc solum intelligat, non aliud quid.* Hic scilicet est clarus ille & distinctus conceptus mentis & corporis, quem ignorabat Cartesius, quod equidem libenter fateor. Quis enim nisi Spinoza conciperet, *quòd Mens & corpus una eademque res sit, quæ jam sub Extensionis jam sub Cogitationis attributo concipitur*: Quis nisi, qui didicisset omnia tenebris involvere, ut nec ipse quid velit, nec alii intelligere possent? Si hæc duo non distinguatur, nihil erit in nostris conceptibus nisi mera confusio; quod satis quoque ex Spinozæ dogmatibus lectori cuilibet manifestum esse potest. Quænam verò est illius *Unionis* proxima causa, quam non adduxisse Cartesium conqueritur? Eam possumus colligere ex Demonstratione Prop. 13. II. Nititur firma ejus Demonstratio coroll. Prop. 11. II. ubi dicit: *Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei, ac proinde cùm dicimus, Mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quàm quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanæ Mentis*

tis explicatur, sive, quatenus humanæ Mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam. Hæc igitur erit proxima istius Unionis mentis & corporis causa, quod Deus constituat humanæ mentis essentiam. Erit ergo proxima causa istius confusionis mentis & corporis, confusio Dei & rei creatæ, quod equidem libenter admitto. Nihil enim debebat manere ejus Principia sequentes, nisi meræ tenebræ & confusum planè omnium rerum chaos. Sic verò vel ipse Spinoza debuit *ad causam totius Universi, hoc est ad Deum recurrere*; verum subtiliori longè modo quàm fecit Cartesius, qui non vidit arcanum illud Spinozæ Philosophiæ, *quod Deus constituat humanæ Mentis essentiam quatenus substantia constituit essentiam sui Modi.* Nihil autem magis evertere potest Philosophiam Cartesii quam si & modo & substantia confunderetur, nec Mens humana, etsi haberet propriam suam αὐθυπαρξίαν aliter spectaretur quàm ut Modus divinæ Substantiæ.

Sequitur alia Spinozæ ratio. *Deinde pervelim scire, quot motus gradus potest glandulæ isti pineali Mens tribuere, & quanta cum vi eandem suspensam tenere potest. Nam nescio, an hæc glans tardius vel celerius à Mente circum agatur, quàm à spiritibus animalibus, & an motus Passionum, quas firmis judiciis arctè junximus, non possint iterum ab iisdem à causis corporeis disjungi, ex quo sequeretur, ut, quamvis Mens firmiter proposuerit contra pericula ire, atque huic decreto motus audaciæ junxerit, viso tamen periculo, glans ita suspendatur, ut Mens non nisi de fugâ possit cogitare; & sane cum nulla detur ratio voluntatis ad motum, nulla etiam datur comparatio inter Mentis & corporis potentiam seu vires; & consequenter corporis vires nequaquam illius viribus determinari possunt.* An verò, quia hæc particularia non possunt à nobis determinari, negandum erit generale, quod ex effectis à posteriori constat? possumus ignorare varias particulares circumstantias rei, quando ipsam rem scimus; an nescimus crescere plantam, hominem, etsi nesciamus quot gradibus singulis horis augeatur; an nescimus machinam artificiosam hos vel illos effectus edere, etsi nesciamus quomodo eos producat, adeoque totum illius artificium non intelligamus. Si mens tanta vi glandem suspensam teneat, quanta vis est spirituum animalium contra illam impulsorum, poterit effectus istorum spirituum impediri, sicque Mens non agitari passione, ad quam excitandam tendebant spiritus animales. Hoc autem totum à posteriori cognoscimus, postquam communem sive universalem istius rei intelleximus rationem, sicut

ſicut in Phyſicis ſæpe uſu venit. An non certum eſt, quando materiæ pars ex loco amplo in anguſtum movetur & anguſtiam loci compenſare debet motus celeritate, tunc fieri debere materiæ iſtius diviſionem in partes indefinitas, & tamen mentem noſtram iſtam diviſionem non percipere, quod demonſtravit Cart. Princ. II. §. 33, 34. nec negare potuiſſet Spinoza? An ergo, quia hoc à nobis ignoratur, quomodo fiat, negandum etiam erit, quod id fiat? Sic varia ſimilia paſſim in omnibus occurrunt rebus, etiam politicis, ut certi poſſimus eſſe, aliquid fieri, etſi modum, quo illud fit, ignoremus. Quando & quomodo nequeant motus Paſſionum, quos firmis judiciis arctè conjunximus iterum ab iiſdem à cauſis corporeis disjungi, aliter conſtare non poteſt, quàm experientiâ; ſi enim homo ſit ita animatus, ut nullo plane terreatur periculo, ut intrepidus mortem ſubeat, certum eſt illum Paſſionis iſtius, quæ Metus dicitur, eſſe abſolutum Dominum, atque in eam habere abſolutum imperium. Cartesius, ut Philoſophus, & ex Philoſophiâ nullam potuit in eo videre repugnantiam, ut homo abſolutum in ſuas paſſiones conſequatur imperium, & revera ex Philoſophia nulla ſatis poteſt cognoſci repugnantia, quamvis ex Theologia revelata, ex alio nempe principio, quod eſt Scriptura, ea facile pateſcat. Nullam dari rationem voluntatis finitæ ad motum, adeoque nullam dari comparationem inter mentis finitæ & corporis potentiam ſeu vires concedimus; neque enim ullus motus producitur à voluntate finita de novo, nec motus, quem ipſa corpora ſibi communicant, de novo ab iis producitur, neque minimus motus gradus; ſed eadem motus quantitas in mundo perpetuo conſervatur à Deo, atque ita quaſi de novo producitur: At voluntatis infinitæ ratio datur infinita ad motum & quidvis aliud producendum, atque adeo infinities major eſt potentia mentis infinitæ, quàm potentia corporis finiti.

Tertiam audiamus rationem. *His adde, quòd nec hæc glans ita in medio cerebro ſita reperiatur, ut tam facile, totque modis circumagi poſſit, & quod non omnes nervi ad cavitates uſque cerebri protendantur.* Sed hæc ratio petit principium, & ad eam Carteſius jam reſpondit. Art. 31. *Eſt iſta glandula ſuſpenſa ſupra canalem, per quem ſpiritus cavitatum cerebri anteriorum communicationem habent cum ſpiritibus poſterioris, ut minimi motus, qui in illa ſunt, multum poſſint ad mutandum horum*

rum spirituum cursum, & reciproce minima mutationes, quæ accidunt cursui spirituum multum inserviant mutandis motibus hujus glandulæ. Neque verò opus est, ut omnes nervi ad cavitates usque cerebri protendantur, sufficit, si ex illo loco cerebri, ubi finiuntur, procedant continui pori usque ad illas cavitates, per quos spiritus animales possint continuo ad cerebrum, & vice versâ ex cerebro in nervos profluere, ut hoc argumento nihil incommodetur nostræ sententiæ.

Quarta ratio est, quod omnia, *quæ* Cartesius *de voluntate & ejus libertate asserit, falsa esse satis superque ostenderit*, quâ de re judicium potest formari, ex iis, quæ nos ipsius prætensis demonstrationibus opposuimus. Sic tandem Spinoza concludit: *Igitur quia mentis potentia, ut supra ostendi, solâ intelligentiâ definitur, affectuum remedia, quæ omnes experiri quidem, sed non accurate observare, nec distincte videre credo, solâ Mentis cognitione determinabimus, & ex eâdem illa omnia, quæ ad ipsius beatitudinem spectant, deducemus.* Nos verò è contrario ostendimus, mentis potentiam solâ intelligentiâ non definiri; unde concident omnia his superstructa, quæ tamen in sequentibus plenius ipsius vestigiis strictè insistentes sequemur.

Definitiones nullas hîc præmittit, sed tantùm axiomata.

EXAMEN AXIOMATUM.

AXIOM. I. *Si in eodem duæ contrariæ actiones excitentur, debebit necessariò, vel in utraque vel in unâ solâ mutatio fieri, donec desinant contrariæ esse.*

ADmittimus istud axioma.

AXIOM. II. *Effectus potentia definitur potentiâ ipsius causæ, quatenus ejus essentia per ipsius causæ essentiam explicatur vel definitur.*

HOc verò axioma nititur Prop. 7. III. quæ cùm falsa fuerit, hoc etiam, quod exinde sequitur, pro falso nos habere oportet.

EXAMEN PROPOSITIONUM.

PROPOSITIO. I. *Prout cogitationes rerumque ideæ ordinantur & concatenantur in Mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur & concatenantur in corpore.*

PRopositio hæc obscura valde est, ut vix liceat nobis judicare, vera an falsa fuerit. Forte tamen ex sequentibus melius intelligemus. Sed hæc sunt perspicua illa, quæ nobis substituit loco Cartesianarum hac de re cogitationum, quas in Præfatione exsibilavit.

Demonstratio nititur Prop. 7. II. & Coroll. Prop. 6 & 7. II. quæ suo sensu concessa fuerunt. Alterum hujus Demonstrationis fundamentum est Prop. 18. II. quam etiam admisimus suo loco. Sed tertium quod connectit fundamentum Prop. 2. III. à nobis superius rejectum fuit, hîc tamen non tam illâ utitur Propositione, quàm ejus quodam consectario. Sic enim opus est, ut colligat: *Si nec Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest: Ergo ordo & connexio affectionum Corporis fit prout cogitationes rerumque ideæ ordinantur in mente.* Verùm cùm nos observaverimus superius, istud antecedens esse falsum, non potest pro vero admitti consequens, quod ex falso antecedente elicitur. Sed mira quoque est hæc sequela, nam in antecedente illud *determinare* intelligitur de causa efficiente, consequens verò loquitur de ipsa concatenatione citra respectum ad causam efficientem; debuisset enim afferre aliam causam istius determinationis, si ea nec sit Mens respectu corporis affectionum, nec Corpus respectu affectionum mentis, quod non facit; vel, si id intelligat de causa efficiente, consequens cum antecedente planè pugnabit. Sic omnia intricata & confusa sunt in hujus hominis ratiociniis, & tamen ille est agnoscendus Censor eorum, qui, quam in Scholasticis reprehendunt obscuritatem & confusionem, ipsimet admittunt. Fortè verò hîc nobis fingit nexum rerum diversarum inter se invicem, sine ullo auctore, sine nectente,

te, sine causa; & ipsum illum nexum putat pertinere ad naturam Dei sicut ad naturam Trianguli pertinet, ut ejus tres anguli sint æquales duobus rectis angulis, quæ omnia sunt imperceptibilia. In Scholasticis hactenus reprehensum fuit, quòd, dum volunt rerum explicare proximam causam, eò tandem omnes redeunt ipsorum explicationes, quòd talis sit natura rerum; Spinoza verò his oculatior, & qui didicit Creatorem confundere cum creaturâ, quod illi ignoraverant, huc omnes suas explicationes proximæ rerum causæ reducet, ut asserat, *talem esse naturam Dei*, ut ex ejus natura infinita infinitis modis sequantur. Sic non parum promovimus in Cimmeriis tenebris.

Prop. II. *Si animi commotionem, seu affectum à causa externa cognitione amoveamus, & aliis jungamus cogitationibus, tum Amor, seu Odium erga causam externam, ut & animi fluctuationes, quæ ex his affectibus oriuntur, destruentur.*

SUpponitur in hâc Propositione, nos posse nectere cogitationes inter se invicem, quod quomodo cum negatione Libertatis voluntatis conveniat conciliet, qui potuerit. Sed ad ipsam Propositionem nos conferamus. Veritas ejus pendet à connexione antecedentis cum consequente, quam equidem non difficiles agnoscimus, sed an id à nobis fieri possit, meritò dubitamus. Nec videmus quomodo hoc conveniat cum iis, quæ in antecedentibus fuerunt dicta; si enim ordo cogitationum & idearum idem est cum ordine affectionum corporis, non possumus animi commotionem seu affectum à causæ externæ cognitione amovere.

Demonstratio nititur Defin. 6. & 7. Affectuum, quas suo loco rejecimus, sed his admissis legitimam fore consequentiam faciles agnoscimus.

Prop. III. *Affectus, qui Passio est, desinit esse Passio, simulatque ejus claram & distinctam formamus ideam.*

PRopositio ista satis videtur evidens, quod facit, ut ei repugnare nolimus.

Evidentiam istam declarat Demonstratio Spinozæ, quam propterea adjungimus. *Affectus, qui passio est, idea est confusa* (per gener. Affect. Defin.) *Si itaque ipsius affectus claram & distinctam formemus ideam, hæc idea ab ipso affectu, quatenus ad solam Mentem refertur, non nisi ratione distinguetur* (per Prop. 22. p. 2. cum ejusdem Schol.) *adeoque* (per Prop. 3. p. 3.) *affectus desinet esse passio.*

Corollarium quoque probamus: *Affectus igitur eò magis in nostra potestate est, & Mens eo minus ab eò patitur, quò nobis est notior.* Sed ex eo contra Spinozam colligimus, libertatem esse affectionem voluntatis. Liberè enim aliquid agere & habere aliquid in nostra potestate æquivalent in nostro sensu.

Prop. IV. *Nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum & distinctum non possumus formare conceptum.*

Mira est hæc Propositio, &, prout verba videntur præ se ferre, omni probabilitate est destituta. Quid enim? An non morbus corporis est affectio? An vero possumus cujuslibet nostri morbi clarum & distinctum formare conceptum? Forte verò hæc verba valdè generaliter accipit, atque hoc solummodò vult; quemadmodum de corporis affectionibus possumus formare conceptum confusum; ut, cum dolore capitis afficimur, ita hunc ipsum dolorem capitis possumus clarè & distinctè intelligere, quando cogitamus esse vehementiorem solito agitationem nervi, quæ ingratam animi perceptionem excitat. Sic sensus tantum fuerit, non esse impossibile, ut homo formet clarum & distinctum conceptum cujuslibet corporis affectionis, quatenus in eo nulla est repugnantia, ut possit omnes humani corporis affectiones clarè & distinctè cognoscere. Videamus Spinozæ Demonstrationem. Nititur illa Prop. 18. II. quæ vera est, & præterea Prop. 12. & Lemm. II. quod habetur post Schol. Prop. 13. II. quæ falsa sunt fundamenta, unde eam concidere est necesse.

Corollarium ex Propositione rectè sequitur: *Nullum esse affectum cujus non possumus aliquem clarum & distinctum formare conceptum.* Sed cum ipsa Propositio valdè sit dubia vel fortè falsa, non potest non quoque dubium esse ipsum Corollarium, vel falsum etiam. Dum autem illud Corollarium deducit, Propositionem præcedentem non

parum

parum detorquet in alienum planè sensum, *quòd debeat idea affectionis corporis aliquem clarum & distinctum involvere conceptum*, cum tantum in Propositione fuerit dictum, *nullam esse corporis affectionem cujus non possimus*, formare clarum & distinctum conceptum.

In Scholio colligit primùm, *unumquemque potestatem habere se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clarè & distinctè intelligendi, & consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur*; quod posterius intelligi non potest, nisi supponamus voluntatis libertatem; prius verò involvere videtur contradictionem; qui enim aliquid distinctè intelligit in ejus conceptu nihil est, nisi quod sit clarum, quomodo ergo aliquid ex parte distinctè potest dici intelligere? Colligit autem hæc tum ex Prop. 36. III. quasi in ea diceretur, *nihil dari, ex quo aliquis effectus non sequatur*, quod tamen in eâ non dicitur, nec, si diceretur, verum esset, quamvis & id ipsum quod in illâ Propositione dicitur: *Qui rei quâ semel delectatus est, recordatur, cupit eâdem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cùm primò ipsâ delectatus est*, verum non sit, uti suo loco ostendimus: tùm ex Prop. 40. II. quæ vera quidem est, sed non sufficit subruto fundamento altero. Deinde inquit: *Huic igitur rei præcipuè danda est opera, ut unumquemque affectum, quantum fieri potest, clarè & distinctè cognoscamus, ut sic mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quæ clarè & distinctè percipit, & in quibus planè acquiescit; atque adeo ut ipse affectus à cogitatione causæ externæ separetur, & veris jungatur cogitationibus, & quo fiet, ut non tantum Amor, Odium &c.* (per Prop. 2. hujus) *sed ut etiam Appetitus seu Cupiditates, quæ ex tali Affectu oriri solent, excessum habere nequeant* (per Prop. 62. p. 4.) Nos nolumus intercedere, quò minus affectum quemvis clarè & distinctè cognoscamus, sed an inde sit secuturum, ut ipsum affectum à cogitatione causæ externæ separemus, valdè dubitamus; vix enim dum præsens est causa externa, quæ illum affectum excitat, poterimus cogitare, eam non esse præsentem, quod tamen videtur ad istam separationem esse necessarium, prout etiam ad Prop. 2. V. observavimus. Porrò de Cupiditatibus *apprimè* putat *notandum esse, unum eundemque esse appetitum, per quem homo tam agere quàm pati dicitur. Ex. gr. cum natura humana ita comparatum esse se ostendisse, ut unusquisque appetat, ut reliqui vivant ex ipsius ingenio* (vid. Schol. Prop. 31. p. 3.) *qui quidem appetitus in homine, qui ratione non ducitur, Passio est, quæ Ambitio vocatur, nec multum à Superbia discrepat; & contra in homine, qui*

ex rationis dictamine vivit, actio, seu virtus est, quæ Pietas appellatur. (vide Schol. 1. Prop. 37. p. 4. & 2. Demonstr. ejusdem Prop.) Atque hinc generalem regulam format Spinoza, *hoc modo omnes Appetitus seu Cupiditates eatenus tantum passiones esse, quatenus ex ideis inadæquatis oriuntur; atque easdem virtuti accenseri, quando ab ideis adæquatis excitantur vel generantur. Nam omnes Cupiditates, quibus ad aliquid agendum determinamur, tam oriri posse ab adæquatis, quàm ab inadæquatis ideis* (vide Prop. 59. p. 4.) Quæ omnia facile admittimus. Concludit tandem, *hoc affectuum remedio, quod scilicet in eorum vera cognitione consistit, nullum præstantius aliud, quod à nostra potestate pendeat, excogitari posse, quandoquidem nulla alia mentis potentia detur, quàm cogitandi, & adæquatas ideas formandi, ut supra* (per Prop. 3. p. 3.) *ostensum*: Sed his non assentimur, uti patet ex supra dictis; melius vero remedium contra affectus non statuimus aliud, quàm studium virtutis, prout egregié à Cartesio fuit observatum.

PROP V. *Affectus erga rem, quam simpliciter, & non ut necessariam neque ut possibilem, neque ut contingentem imaginamur, cæteris paribus, omnium est maximus.*

OBscura est aliquo modo ista Propositio, clarior tamen aliquanto redditur per Demonstrationem Spinozæ, quam propterea adjungimus.

Demonstratio. *Affectus ergo rem, quam liberam esse imaginamur, major est, quàm erga necessariam* (per Prop. 49. p. 3.) *& consequenter adhuc major, quàm erga illam, quam ut possibilem vel contingentem imaginamur* (per Prop. 11. p. 4.) *At rem aliquam ut liberam imaginari nihil aliud esse potest, quàm quod rem simpliciter imaginamur, dum causas, à quibus ipsa ad agendum determinata fuit, ignoramus* (per illa, quæ in Schol. Prop. 34. p. 2. ostendimus;) *ergo affectus erga rem, quam simpliciter imaginamur, cæteris paribus, major est quàm erga necessariam, possibilem vel contingentem, & consequenter maximus.* Sed hujus Demonstrationis ultimum fundamentum nos planè rejicimus ad Schol. Prop. 35. II. At quamvis demonstratio Spinozæ sic vacillet, nolumus tamen propterea ipsam Propositionem rejicere.

PROP.

Prop. VI. *Quàtenus Mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur.*

Hanc Propositionem quoque admittimus propter propriam, quâ radiat, lucem.

Demonstratio nititur Prop. 29. & 28. I. quas falsas superius annotavimus; Scholium servit ad explicationem Propositionis, unde illud adjungere non veremur. *Quò hæc cognitio, quod scilicet res necessariæ sint, magis circa res singulares quas distinctius, & magis vivide imaginamur, versatur, eò hæc Mentis in affectus potentia major est, quod ipsa etiam experientia testatur. Videmus enim Tristitiam Boni alicujus, quod periit, mitigari, simulac homo, qui id perdidit, considerat, bonum illud servari nulla ratione potuisse. Sic etiam videmus, quod nemo miseretur infantis, propterea quod nescit loqui, ambulare, ratiocinari, & quod denique tot annos quasi sui inscius vivat. At si plerique adulti & unus aut alter infans nascerentur tum unumquemque misereret infantum; quia tam ipsam infantiam, non ut rem naturalem & necessariam, sed ut naturæ vitium seu peccatum consideraret; & ad hunc modum plura alia notare possemus*: Quæ facile concedo, modo inde non deducatur, quia omnes homines sunt corrupti vel inclinati ad vitia, id esse ex natura, & per consequens non esse objectum Tristitiæ; cùm ejus contrarium ex Scriptura sit manifestum.

Prop. VII. *Affectus, qui ex ratione oriuntur, vel excitantur; si ratio temporis habeatur, potentiores sunt iis, qui ad res singulares referuntur, quas ut absentes contemplamur.*

Admittimus hanc Propositionem, demonstrationemque Spinozæ, hîc adjungimus, quæ sic se habet: *Rem aliquam absentem non contemplamur ex affectu, quo eandem imaginamur; sed ex eo, quod Corpus alio afficitur affectu, qui ejusdem rei existentiam secludit.* (per prop. 17. p. 2.) *Quare affectus, qui ad rem, quam ut absentem contemplamur, refertur, ejus natura non est, ut reliquas hominis actiones & potentiam superet*; (de quibus vide Prop. 6. p. 4.) *sed contrà ejus natura est,*

est, ut ab iis affectionibus, quæ existentiam externa ejus causa secludunt, coërceri aliquo modo possit (per Prop 9. p. 4.) *At affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessariò ad communes rerum proprietates* (vide rationis Defin. in 2. Schol, Prop. 40. p. 2.) *quas semper ut præsentes contemplamur (Nam nihil dari potest, quod earum præsentem existentiam secludat) & quas semper eodem modo imaginamur*: (per Prop. 38. p. 2.) *Quare talis affectus idem semper manet, & consequenter* (per ax. 1 hujus) *affectus, qui eidem sunt contrarii, quique à suis causis externis non foventur, eidem magis magisque se accommodare debebunt, donec non amplius sint contrarii, & eatenus affectus, qui ex ratione oritur, est potentior.* Sed Prop. 38. II. hæc verba non habet, quæ hîc laudantur, unde vitium in ista demonstratione deprehendimus.

PROP. VIII. *Quò affectus aliquis à pluribus causis simul concurrentibus excitatur, eò major est.*

COncedimus hanc quoque Propositionem, quæ exemplis potest elucidari melius, quàm demonstratione. Sic v. gr. quò plures sunt in objecto causæ Odii eò majus Odium possunt excitare, & sic de aliis.

In Spinozæ demonstratione non id dicitur Prop. 7. III. quod hîc adducitur, errorem igitur typographicum putamus commissum. Ipsam tamen demonstrationem, prout jacet, non difficiles admittimus.

Ex Axiomate 2. V. non potest stabiliri hæc Propositio, cùm illud falsitatis supra arguerimus.

PROP. IX. *Affectus, qui ad plures & diversas causas refertur, quas Mens cum ipso Affectu simul contemplatur, minus noxius est, & minus per ipsum patimur, & erga unamquamque causam minus afficimur, quàm alius æquè magnus affectus, qui ad unam solam, vel pauciores causas refertur.*

OBscuræ sunt ferè omnes Propositiones Spinozæ, quod abstractè admodum proponuntur, neque exemplis illustrantur. Quia tamen demonstratione Spinozæ aliquo modo explicatur; nos eam hîc adjungimus, quæ ne obscuritate nos involvat, loco illorum

rum verborum, *quò minus possit cogitare*, legendum erit, *quò minus possit intelligere*, quod etiam legitur Prop, 26. IV. quam hîc citat.

Demonstratio. *Affectus eatenus tantum malus, seu noxius est, quatenus mens ab eo impeditur, quò minus possit cogitare* (per Prop. 26 & 27 p. 4.) *adeoque ille affectus, à quo mens ad plura simul objecta contemplandum determinatur, minùs noxius est, quàm alius æquè magnus affectus, qui Mentem vi sola unius, aut pauciorum objectorum contemplatione ita detinet, ut de aliis cogitare nequeat, quod erat primum. Deinde, quia mentis essentia, hoc est,* (per Prop. 7. p. 3.) *potentia in sola cogitatione consistit* (per Prop. 11. p. 3.) *ergo mens per affectum, à quo ad plura simul contemplandum determinatur minus patitur, quam per aquè magnum affectum, qui mentem in sola unius, aut pauciorum objectorum contemplatione occupatam tenet, quod erat secundum. Denique hic affectus* (per Prop. 48. p. 3.) *quatenus ad plures causas externas refertur, est etiam erga unamquamque minor.*

PROP. X. *Quamdiu affectibus, qui nostra naturæ sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi & concatenandi Corporis affectiones secundùm ordinem ad intellectum.*

Falsa est hæc Propositio, quæ supponit, nos non posse turbari per affectus, qui naturæ nostræ non sunt contrarii, quod & constat ex demonstratione, quam propterea subjungimus.

Demonstratio. *Affectus, qui nostra naturæ sunt contrarii, hoc est* (per Prop. 30. p. 4.) *qui mali sunt, eatenus mali sunt, quatenus impediunt, quò minus mens intelligat* (per Prop. 37. p. 4.) *Quamdiu igitur affectibus, qui nostra naturæ contrarii sunt, non conflictamur, tamdiu mentis potentia, quâ res intelligere conatur* (per Prop, 26. p. 4.) *non impeditur, atque adeo tamdiu potestatem habet claras & distinctas ideas formandi & alias ex aliis deducendi* (vide 2. Schol. Prop. 40. & Schol. Prop. 47. p. 2.) *& consequenter* (per Prop. I. hujus) *tamdiu potestatem habemus ordinandi & concatenandi affectiones Corporis secundùm intellectum.* Manifeste hîc apparet, non dici Prop. 37. p. 4. *quod affectus, qui mali sunt, eatenus mali sunt, quatenus impediunt, quò minus mens intelligat.* Sic habet Prop. 37. *Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, & eò magis, quò majorem Dei habuerit cognitionem;* unde quâ consequentiâ illud possit elici equidem non vi-

 deo.

deo. Sed quamvis etiam hi affectus essent mali, qui impediunt, quò minus mens intelligat, non tamen inde affectuum posset formari distinctio, quasi aliqui sint affectus, qui id non impediant, quando satis sunt vehementes. Inter affectus bonos puto Spinozam referre Amorem & Lætitiam, at certè Amor si sit vehemens admodum, ita potest affigere mentem rei amatæ, ut à cognitione distincta & hujus & aliorum quorumvis objectorum planè avertatur. Idem sentiendum de Lætitia contracta ex voluptatum corporearum fruitione. Falsa ergo est id, quod dicit Propositio, quod *quamdiu affectibus, qui nostræ naturæ sunt contrarii, non conflictamur, habeamus potestatem ordinandi & concatenandi corporis affectiones secundùm ordinem ad intellectum.*

In Scholio docet, qua ratione possimus affectus gubernare & dirigere nostros, etiam tunc, quando nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, quæ non improbamus, possuntque legi apud Auctorem. Sed non cohæret cum his, quod dicit, *homines, ut reliqua, ex necessitate naturæ agere*, si enim istud fuerit verum, regulæ illæ ab hominibus non possunt adhiberi, siquidem dum affectus sequuntur, ex necessitate naturæ agunt; non possunt igitur non affectus sequi, nec possunt per rationem inde diverti, quia necessitate naturæ non possunt non illos sequi. Quomodo, si istud sit verum, *homines, ut reliqua, ex necessitate naturæ agere*, potuit in hunc modum suum Scholium concludere. *Atque hæc* (regulas scil. à Spinoza præscriptas) *qui diligenter observabit (neque enim difficilia sunt) & exercebit, na ille brevi temporis spatio actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit.*

PROP. XI. *Quò imago aliqua ad plures res refertur, eò frequentior est, seu sæpius viget, & mentem magis occupat.*

Est hæc Propositio iterum ex obscuris, cujusmodi plurimæ apud Spinozam occurrunt. Ex demonstratione tamen sequentis Propositionis cognosco, per *Res* ipsum intelligere rerum communes proprietates, vel quæ ex iis deducuntur: Sic ergo rerum imagines erunt ideæ rerum proprietatum, atque adeo imago rerum communium proprietatum ad plures res referetur. Sic potest illa Propositio admitti etiam nomine demonstrationis, quam adjungit.

Videamus Demonstrationem. *Quò enim imago seu affectus*, inquit,

ad

ad plures res refertur, eò plures dantur causæ, à quibus excitari & foveri potest, quas omnes mens (per hypothesin) *ex ipso affectu contemplatur; atque adeò affectus eò frequentior est, seu sæpius viget* (per Prop. 8. hujus) *mentem magis occupat.* Nos illi non contradicimus.

PROP. XII. *Rerum imagines faciliùs imaginibus, quæ ad res referuntur, quas clare & distinctè intelligimus, junguntur, quàm aliis.*

EX demonstratione colligo, *per imagines rerum* intelligi imagines quarumvis rerum singularium, sive confuse, sive clare & distinctè intelligantur, quas sic distinguit ab imaginibus communium proprietatum in rebus, quas clare & distinctè intelligimus.

Sic se habet Demonstratio. *Res, quas clare & distinctè intelligimus, vel rerum communes proprietates sunt, vel quæ ex iis deducuntur* (vide rationis Defin. in 2. Schol. Prop. 40. p. 2.) *& consequenter sæpius* (per Prop. præced.) *in nobis excitantur; adeoque faciliùs fieri potest ut res alias simul cum his, quàm cum aliis contemplemur, & consequenter* (per Prop. 18. p. 2.) *ut faciliùs cum his, quàm cum aliis jungantur.*

In hac cùm nihil reperiamus, nisi de quo ex antecedentibus constet, non possumus illam rejicere, atque ita Propositionis veritatem agnoscimus.

PROP. XIII. *Quò imago aliqua pluribus aliis juncta est, eò sæpius viget.*

Subintellige *pluribus aliis imaginibus*, uti patet ex demonstratione, quæ rectè se habet, ut & hæc Propositio, quæ ei innititur, quam propterea adjungimus.

Demonstratio. *Nam quò imago aliquis pluribus aliis juncta est, eò* (per Prop. 18. p. 2.) *plures causæ dantur, à quibus excitari potest.*

PROP. XIV. *Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.*

SEnsus hujus Propositionis videtur esse, Dei ideam, quam de Deo habemus, continere quidquid est verum, adeoque etiam

corpus & corporis affectiones, ficque posse rerum imagines considerari tanquam partes imaginis Dei, adeoque omnes res esse in Deo, uti modi sunt in substantia; qui sensus procul dubio nihil nisi falsitatem & absurditatem spirat.

Id manifestius apparet ex demonstratione Spinozæ, quæ nititur Prop. 4. V. quæ saltem obscura est, & Prop. 15. I. quæ absurdissima est, & nihil nisi absurdorum merum syrma post se trahit, uti suo vidimus loco.

PROP. XV. *Qui se, suosque affectus clarè & distinctè intelligit, Deum amat, & eò magis, quò se suosque affectus magis intelligit.*

NOn minus falsa est hæc Propositio, quàm præcedens, quod ex demonstratione clarum fit, quæ ei Prop. præcedentem pro fundamento substernit, quod cum fragile fuerit ostensum, illud, quod ei innititur, corruere est dicendum.

PROP. XVI. *Hic erga Deum Amor mentem maximè occupare debet.*

LIbenter concedimus, idque urgendum putamus quavis occasione, *Dei Amorem debere mentem maxime occupare*, sed Spinoza loquitur de hoc NB. Amore Dei, qui fertur, in nescio quod, Ens, quod habet attributa infinita & inter illa infinitam Cogitationem & Extensionem, quod nos pro Deo, propter ea, quæ suo loco fuerunt dicta, non possumus agnoscere, unde & hanc Propositionem unà cum prioribus inter falsas referendas esse censemus.

Demonstratio nititur Propositionibus 14. & 15. V. quas antea falsitatis convicimus.

PROP. XVII. *Deus expers est passionum, nec ullo Lætitiæ aut Tristitiæ affectu afficitur.*

VEra est hæc Propositio, & facile hoc modo Spinozæ demonstratio potest reformari; quod Deus nullas possit habere confusas ideas, quales in passionibus locum habent, quia id cum ejus summa scientia non potest convenire. Admisso vero, quod Deus sit expers passio-

passionum non potest etiam passionibus Tristitiæ vel Lætitiæ affici.

Demonstratio verò Spinozæ nititur Defin. 4. II. quæ obscura est, ut & 2 & 3 Defin. Affectuum, quas pro falsis agnosco.

Corollarium quod hinc deducitur, sequitur per se ex ipsâ Propositione: Si enim Deus sit expers passionum, cùm Amor & Odium sint passiones: *Ergo Deus propriè loquendo neminem amat, neque odio habet*, ut ambagibus illis Spinozæ queamus carere, qui Amorem considerat tanquam speciem Lætitiæ & Odium tanquam speciem Tristitiæ, quod falsum esse, suo loco ostendimus.

PROP. XVIII. *Nemo potest Deum odio habere.*

HAnc Propositionem non admittimus, quamvis facile concedamus, hominem, qui Deum odio habet, non habere nisi confusam ideam Dei, qualis confusa cogitatio ad naturam affectuum adeoque etiam odii requiritur. Potest sane peccator odio habere eum, quem novit improbare suam malitiam, eamque velle vindicare, & quantum in ipso est velle, ut ipse destrueretur, ut non sit Deus, à quo non nisi pœnas exspectat.

Demonstratio Spinozæ nititur Prop. 46 & 47. II. Prop. 3. III. ut & 59. III. quæ omnes sunt falsæ, ut & Defin. 7. Affect. quæ in subsidium assumitur, ut ita ne unicum quidem hujus Propositionis fundamentum sit verum.

Corollarium: *Amor erga Deum in Odium verti nequit.* Contrarium patet ex primo homine, qui ex sanctitate & rectitudine voluntatis, quâ ex creatione præditus erat, postquam decidit, odio Deum habere potuit.

In Scholio Spinoza sibi objicit: *Quod dum Deum omnium rerum causam intelligimus, eo ipso Deum Tristitiæ causam consideramus*, & ad id respondet, *quòd quàtenus Tristitiæ causas intelligimus, eàtenus* (per Prop. 3. hujus) *ipsa desinit esse passio, hoc est*, (per Prop. 59. p. 3.) *eatenus desinit esse Tristitia; atque adeò quatenus Deum Tristitiæ causam esse intelligimus, eatenus lætamur.* At supponitur & in objectione & in responsione, quod odium sit Tristitia. Dein responsio nititur Prop. 59. III. quam inter falsas retulimus.

Prop XIX. *Qui Deum amat conari non potest, ut Deus ipsum contrà amet.*

HÆc propositio si intelligatur de amore Dei propriè dicto, qui, cùm sit passio, non cadit in Deum, non potest non vera esse. Et hoc ad ejus demonstrationem potest sufficere, quod per se sit nota, quamvìs Spinozæ demonstrationem non improbemus, quam legere poterit, qui voluerit. Sed si per amorem Dei intelligamus Voluntatem benefaciendi, falsa est ista propositio & contraria rationi. Quis enim nollet in gratiâ esse apud Deum, quid est quod magis optari queat? Verum quidem est, Deum non posse mutari, neque posse de novo habere voluntatem homini benefaciendi, quam non habuerit ab æterno: Attamen & hoc ipsum verum est, Deum habere voluntatem benefaciendi iis, qui ipsum sincere amaverint, adeoque si homo Deum amet eo ipso potest dici conari, ut Deus ipsum contrà amet, & hic conatus non destituetur quoque suo effecto.

Prop. XX. *Hic erga Deum Amor neque Invidiæ, neque Zelotypiæ affectu inquinari potest; sed eò magis fovetur, quò plures homines eodem Amoris vinculo cum Deo junctos imaginamur.*

HÆc Propositio ex naturâ amoris erga Deum satis videtur patere, ut difficiliori demonstratione Spinozæ non videamur indigere; quam tamen non rejicimus, modò Prop. 28. IV. intelligatur de Amore erga Deum, qui verè sit Deus, non qui merum sit mentis nostræ idolum, qualis est ille Deus, quem Spinoza nobis describit; & ex definitionibus citatis assumatur tantùm, quod verum est, quod suo loco observavimus, rejectis falsitatibus admixtis, quæ tamen etiam ad demonstrationem istam non requirantur. Legat eam apud Spinozam, qui voluerit; nos ad ejus Scholii examen nos accingimus.

In Scholio dicit, *posse hoc eodem modo ostendi, nullum dari Affectum qui huic Amori directè sit contrarius, à quo hic ipse Amor possit destrui; atque adeo concludi posse, hunc erga Deum Amorem omnium affectuum esse constantissimum, nec, quatenus ad Corpus refertur, posse destrui, nisi cum ipso*

ipso corpore; quæ omnia libenter fatemur. Hinc Mentis potentiam in affectus reducit ad V. partes sive gradus, eamque constituit. I°. *in ipsa affectuum cognitione* citato *Schol. Prop.* 4. V. II°. *in eo, quòd affectus à cogitatione causæ externæ, quam confuse imaginamur, separat*, ubi nos ablegat ad Prop. 2. & ejusdem Scholium, quod nullum habet, & ad Prop. 4. hujus. Sed nos ibidem loci observavimus dubium valdè esse, an possimus affectus à cogitatione causæ externæ separare. III°. *in tempore, quo affectiones, quæ ad res, quas intelligimus, referuntur, illas superant, quæ ad res referuntur, quas confuse seu mutilate concipimus* (vide Prop. 7 hujus) ubi vocabulo *affectiones* utitur loco *affectus*. Mirum verò est, quomodo queat concipi, potentiam mentis consistere in tempore, quod externa tantùm est rerum circumstantia. Melius dixisset, mentis potentiam in eo consistere, quod possit affectibus, qui ad res, quas intelligimus, referuntur, sive, *qui ex ratione oriuntur*, prout clarius loquitur Prop. 7. hujus, superare eos, qui ad res singulares referuntur, quas confusè seu mutilatè concipimus, quod hoc modo propositum libenter approbamus. IV°. *in multitudine causarum; à quibus affectiones, quæ ad rerum communes proprietates, vel ad Deum referuntur, foventur.* (vide Prop. 9. & 11. hujus) Quibus verbis hoc forte voluit dicere, mentem posse Affectus referre ad plures & diversas causas, easque simul cum affectu considerare, & inter illas rerum communes proprietates, ut & ipsum Deum; id enim volunt Prop. 9. & 11. hujus, & hoc modo claros magis & distinctos conceptus de affectibus formabimus, quod tunc à prima parte vix differet. V°. *Denique in ordine, quo Mens suos affectus ordinare & invicem concatenare potest* (vide Schol. Prop. 10. & insuper Prop. 12. 13. & 14. hujus); Quæ si cum his conferantur, videtur mens esse Spinozæ, quòd debeamus ordinare & concatenare affectus nostros cum intellectu, sive, cum rebus, quas clarè & distinctè intelligimus; quâ ratione iterum hæc pars ad priorem reducitur.

His sic præmissis duas adjungit annotationes, quarum prima est: *quòd affectus à nobis magni appellantur, quando unius hominis affectum cum affectu alterius comparamus, & unum magis, quàm alium eodem affectu conflictari videmus, vel quando unius ejusdemque hominis affectus ad invicem comparamus, eundemque uno affectu magis, quàm alio affici, sive moveri comperimus.* Probat hanc observationem in hunc modum:

Nam

Nam (per Prop. 5. p. 4.) *vis cujuscunque affectus definitur potentiâ causa externa cum nostrâ comparatâ. At Mentis potentia sola cognitione definitur; impotentia autem seu passio à solâ cognitionis privatione, hoc est, ab eo, per quod ideæ dicuntur inadæquatæ, æstimatur; ex quo sequitur, Mentem illam maximè pati, cujus maximam partem ideæ inadæquatæ constituunt, ita ut magis per id, quod patitur, quam per id, quod agit, dignoscatur; & illam contra maxime agere, cujus maximam partem ideæ adæquatæ constituunt, ita ut, quamvis huic tot inadæquatæ ideæ, quàm illi insint, magis tamen per illas, quæ humanæ virtuti tribuuntur, quam per has, quæ humanam impotentiam arguunt, dignoscatur.* In quâ annotatione nihil reperimus, quod non possimus calculo nostro probare, supposito, quod per adæquatas intelligat *distinctas* & per inadæquatas *confusas*, ut supra vidimus. Hoc tantum videmur nobis hîc observare posse, quòd per *partem mentis*, quam dicit, intelligat certum quendam mentis modum, prout etiam supra vidimus, eum *partes* rei cum ejusdem modis solere confundere. Secunda annotatio est, *animi ægritudines & infortunia potissimum originem trahere ex nimio Amore erga rem, quæ multis variationibus est obnoxia, & cujus nunquam compotes esse possumus.* Probat hanc observationem : *Nam nemo de re ulla, nisi quam amat, sollicitus anxiusve est, neque injuria, suspiciones inimicitiæ &c. oriuntur, nisi ex amore erga res, quarum nemo revera potest esse compos.* Puto autem his posterioribus verbis id illum designare velle, neminem reverâ posse esse compotem externorum bonorum corporis & fortunæ, qualia sunt divitiæ, amici, potentia & dominium in alios, pulchritudo & forma corporis, ejusdem robur & similia, quatenus ea desideret & amet tanquam constantia, dum in iis summum suum bonum collocat; qui si sit verborum sensus, nos illis calculum nostrum facile adjicimus.

Hinc quædam deducit consectaria. *Ex his nos facile concipere, quid clara & distincta cognitio, & præcipuè tertium illud cognitionis genus* (de quo vide Schol. Prop. 47. p. 2.) *cujus fundamentum est ipsa Dei cognitio, in affectus potest, quos nempe, quatenus passiones sunt, si non absolutè tollit,* (vide Prop. 3. cum Scholio Prop. 4. hujus) *saltem efficit, ut minimam Mentis partem constituant.* (vide Prop. 14. hujus) Nos non negamus, quin multum possit hæc clara & distincta cognitio ad affectuum moderationem; sed tertium cognitionis genus, quod ex mente Spinozæ est, ut à distincta cognitione essentiæ formalis quorun-

dam

dam Dei attributorum deducamus cognitionem essentiæ rerum, illasque essentias rerum consideremus tanquam modos quosdam divinorum attributorum ex Schol. Prop. 47. II. erroneum plane est; etiam Prop. 14. hujus vera non est; quamvis his non obstantibus, si mentem nostram ornemus cognitione rerum, & inprimis impleamus verâ cognitione Dei, fieri non possit, quin affectus nostri per eam magis magisque absorbeantur.

Alterum consectarium, quod hinc deducit, est, quòd tertium illud cognitionis genus *Amorem gignit erga rem immutabilem & æternam* (vide Prop. 15. hujus) *& cujus revera sumus compotes* (vide Prop. 45. p. 2.) *& propterea nullis vitiis, quæ in communi Amore insunt, inquinari; sed qui semper major ac major esse potest* (per Prop. 15. hujus) *& Mentis maximam partem occupare* (per Prop. 16. hujus) *lateque afficere. Atque his omnia, quæ ad præsentem hanc vitam spectant, absolvi.* Verum est, claram & distinctam cognitionem gignere Amorem erga Deum, idque patet ex natura istius cognitionis & Dei, nam Prop. 15. hujus falsa est declarata. Quid de tertio cognitionis genere ex mente Spinozæ sit judicandum, paulo ante vidimus. Sed hîc interea observemus, Spinozam Deum considerare tanquam rem immutabilem, cùm tamen alias hoc attributum à Deo videatur removere. Quod autem istius rei *immutabilis & æternæ reverâ simus compotes*, non potest confici per Prop. 45. p. 2. in quâ dicitur, quòd *unaquæque cujuscunque corporis vel rei singularis, actu existentis, idea Dei æternam & infinitam essentiam necessariò involvat*, quæ falsitatis suo loco est convicta. Nos posse fieri compotes Dei non negamus, sed ad id Philosophia nos nunquam adducet, quæ non potest tollere nostram corruptionem, neque Deum nobiscum reconciliare, adeoque non potest efficere nostram cum Deo unionem, quæ ad Amorem Dei requiritur.

PROP. XXXI. *Mens nihil imaginari, neque rerum præteritarum recordari potest, nisi durante corpore.*

PRopositio hæc de imaginatione verissima est, ut & de memoriâ corporeâ, quamvis possit dari memoria quædam spiritualis, quæ in facilitate cogitandi eadem quæ antea fuerant cogitata, cum conscientia, quòd prius fuerint cogitata, constitui potest. Spinoza dicit in Schol. Prop. 18. II. *dari aliquam concatenationem idearum, quæ*

sit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas Mens percipit, & qui in omnibus hominibus idem est. Objicit ille contra Memoriam intellectualem, sive, quæ sit puræ mentis, in Tractatu de *Intellectus Emendatione* p. 383. *Memoria corroboratur ab intellectu, & etiam sine intellectu à vi, quâ imaginatio aut sensus, quem vocant communem, afficitur ab aliqua re singulari corporeâ*, atque inde concludit, *eam quid diversum esse ab intellectu, & circa intellectum in se spectatum nullam dari memoriam neque oblivionem.* In margine dicit: *Quamvis ideæ ipsæ suam habeant durationem in mente, tamen cum assueti simus durationem determinare ope alicujus mensuræ motus, quod etiam ope imaginationis fit, ideo nullam adhuc memoriam observamus, quæ sit pura mentis.* Ex quibus tantum abest, ut memoria illa puræ mentis evertatur, ut non parum ex illis, collatis cum iis quæ citavimus p. 383. confirmetur. Si enim ex eo, quod *memoria corroboratur ab intellectu*, sequeretur, nullam dari memoriam puræ mentis, similiter ex eo, *quòd memoria corroboretur à vi, quâ imaginatio afficitur ab aliqua re corporea*, sequetur nullam dari memoriam corpoream. Nobis sufficit id, quod concedit, *memoriam corroborari ab intellectu*, item *quod ideæ suam habeant durationem in mente*, quæ conjungimus cum iis, quæ ex p. 383. citavimus, atque dicimus, *esse in mente concatenationem idearum secundum ordinem intellectus, quæ in Mente suam habuerunt durationem, unde fit ut intellectus per causas suas iterum percipiat certa quædam effecta quæ antea ita percepit, ut hujus perceptionis adhuc habeat durantem conscientiam.* Ex. gr. Petrus habet in sua mente secundum ordinem intellectus durationem & concatenationem idearum de suis parentibus, cognatis, familiaribus, quid erga se fecerint, quid ipse erga illos, quales etiam de rebus ea occasione in se fuerint excitatæ ideæ &c. atque istius concatenationis & durationis habet continuatam conscientiam. Atqui hoc ipsum ego Memoriam intellectualem vel puræ mentis appello. Etsi autem homo nullam habeat determinationem istius durationis ope mensuræ motus, potest habere aliam, & forte nulla quoque determinatio requiritur. Quando enim agimus de memoria intellectuali, intelligimus eam, quæ propria est animæ separatæ post hanc vitam; libenter enim fatemur, in hâc vitâ recordari nos solere rerum præteritarum non sine interventu imaginum, quæ à corporibus singularibus vi imaginationis sunt impressæ, at cùm istæ imagines ab intellectu fuerint perceptæ per ideas earum occasione ab in-

intellectu excitatas, certaque sic facta sit idearum in intellectu concatenatio, neque anima separata turbetur novis imaginibus corporeis, sed sibi ipsi relicta, se tantùm inspiciat, omninò statuimus sic illam modo dicto inspicere posse ideas concatenatas. An durationis istarum idearum habitura sit aliquam mensuram, dico determinari non esse necesse, cùm sine illâ determinatione istam memoriam intelligere queamus.

Demonstratio Spinozæ nititur Coroll. Prop. 8. p. 2. quod falsum est.

Prop. XXII. *In Deo tamen datur necessariò idea, quæ hujus & illius corporis humani essentiam sub æternitatis specie exprimit.*

Obscura est admodum hæc Propositio, neque quid eâ velit satis intelligi potest, nisi ex Demonstratione quodammodo colligamus. In quâ cùm dicat *corporis humani essentiam per essentiam Dei debere concipi*, videtur hoc velle ista Propositio, quòd corporis humani idea in Dei ideâ comprehendatur, & propterea ejus essentia debeat concipi æterna.

Examinemus demonstrationem. *Deus non tantùm est causa hujus & illius corporis humani existentiæ, sed etiam essentiæ, per Prop. 25. p. 1.* quam Propositionem cùm sic procul dubio intelligat, quâtenus corpus humanum necessariò fluat ex Dei naturâ sub ratione extensionis consideratâ, uti supra observavimus, procul dubio est falsa. Et sic debere intelligi etiam docent quæ sequuntur: *Quæ propterea per ipsam Dei essentiam necessariò debet concipi*, per Axiom. 4. p. 1. non enim illud ex antecedentibus fluit, nisi hoc sensu acceptis; & ax. 4. I. hoc tantùm dicit: *Effectus cognitionem à cognitione causæ dependere & eandem involvere*, sicque generatim sumtum à nobis admissum fuit, malè verò nunc ita applicatur, quasi corporis humani essentia in Dei essentiâ sub ratione extensionis considerata involvatur tanquam in causâ. Sequitur inter fulcra hujus demonstrationis Prop. 16. I. quam suo loco refutavimus.

Prop. XXIII. *Mens humana non potest cum corpore absolutè destrui; sed ejus aliquid remanet, quod æternum est.*

Speciosa videtur hæc Propositio, sed ex demonstratione ejusdem & Scholio, quod eidem additur, sub illâ verborum specie videtur latere anguis. Scilicet ipsi Mens humana ab æterno fuit, & sic in æternum quoque manebit; quid verò fuerit & quomodo fuerit ab æterno, ex ipsius explicatione intelligi non potest.

Videamus demonstrationem. Nititur illa Proposit. præcedente quæ & falsa & non intelligibilis est, item Prop. 13. II. quæ simili falsitate laborat, ut & Coroll. Prop. 8. II. quæ ejusdem est valoris. Formemus jam ex illâ demonstratione aliquem conceptum ejus, quod voluit dicere Spinoza: Mens humana constituitur per suam ideam, cujus objectum est corpus actu existens & nihil aliud, dicit Spinoza Prop. 13. II. sic igitur mens humana erit nihil aliud quàm idea corporis humani actu existentis. Quod si ista mens est æterna, æterna etiam est idea corporis humani actu existentis, quæ cùm non sit falsa ex illius mente: Ergo etiam corpus humanum actu ab æterno exstitit, & per consequens, si mens humana in æternum manet, etiam corpus humanum actu in æternum existit; non ergo corpus humanum absolutè destruitur per mortem, quod est contra hypothesin. Huc tandem reducitur insaniens illa Spinozæ sapientia.

Scholium non magis illam rem elucidat, quàm demonstratio. *Idea hæc*, inquit, *quæ corporis essentiam sub specie æternitatis exprimit, est certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet, quique necessariò æternus est.* Verum est, mentem nostram habere ideam corporis essentiæ; verum est, & apud omnes receptum, essentias rerum esse æternas, quod intelligitur de mente Dei, quâtenus Deus ab æterno rerum quarumvis essentias definivit, iisque certas quasdam proprietates concessit: At illæ ideæ non fuerunt ab æterno in humana mente, sed à Deo ei sunt inditæ, quando eam condidit. Hinc objectionem sibi proponit, quòd *non recordemur nos ante corpus extitisse*, ad quam respondet, I°. hoc fieri non posse, *quandoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dari, nec æternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere possit.* At hæc responsio mihi non satisfacit, cùm paulo ante asseruerim memoriam spiritualem, quâ ha-

be-

bemus cogitationum priorum concatenationem cum conſcientia, quod illas habuerimus, quam ipſe Spinoza quoque non videtur in Schol. 18. II. planè abnegare. Quicquid tamen de ipſius ſit ſententia, impoſſibile eſt intelligere, quomodo mens mea fuerit ab æterno, ſi habeamus conſcientiam cogitationum, quas ante conjunctionem corporis habuerimus. Quid enim erit illud, propter quod *mea* mens humana dicetur, vel *tua* vel *alterius*, ſi nihil in eâ fuerit cujus nunc ſis conſcius, quod in ea fuerit: Si enim non hæc ipſa mens fuit, quæ nunc conjuncta eſt cum corpore, quomodo dicetur mea, quid illud erit propter quod mea appellabitur? Si pars Dei fuit, uti ipſe ſtatuere debet, non ergo fuit mens mea, ſed nunc demum facta eſt mea; & ſi nec mea, nec tua, nec alterius fuit, quomodo ergo fuit mens humana? Nec enim mens humana dici poteſt quæ nec fuit hujus, nec illius nec alterius cujuſvis hominis, niſi fingamus ideam aliquam Platonicam univerſalem, quæ extiterit abſque ſingularibus. Sed ſecundam adducit reſponſionem ad objectionem ſibi propoſitam, & inquit: *Nos ſentire experirique nos æternos eſſe.* Rectè; modo id ſentiam & experiar in mente mea, nihil habebo, quod tibi contradicam. Ego verò hactenus nec ſenſi, nec expertus ſum, tu me doce viam & rationem, qua impoſterum id ſentire experirique poſſim. Dicis: *Mens non minus res illas ſentit, quas intelligendo concipit, quàm quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt obſervatque, ſunt ipſæ demonſtrationes.* Concedam iſta omnia, quid verò inde infers? *Quamvis itaque non recordemur, nos ante corpus extitiſſe, ſentimus tamen mentem noſtram, quatenus corporis eſſentiam ſub æternitatis ſpecie involvit, æternam eſſe.* Itane? Quærebam, quomodo nos ſentiamus experiamurque noſtram mentem æternam eſſe, vel potius, quomodo ego id, quod nunquam ſenſi, nunquam expertus ſum, poſtea queam ſentire & experiri? Hunc me docere debebas modum, tu verò rem doces; ſed nec doces, tantùm aſſeris, nos ſentire, mentem noſtram æternam eſſe. Hoc aſſeris de mente mea, tua, cujuſvis alterius. Aſſeris aliquid de mea & aliorum mente, quod ignoras, & vis perſuadere mihi, quod ſentiam, quòd experiar id, quod revera nunquam ſenſi, nunquam fui expertus; quin imo aſſeris de tua mente, quod non expertus es, quod non intelligis. Quid enim quæſo illud eſt, *mentem noſtram corporis eſſentiam ſub æternitatis ſpecie involvere?* Si hoc vis, noſtram mentem habere

ideam de essentia corporis, quæ in mente Dei ab æterno fuit, quid quæso hoc facit ad æternitatem tuæ mentis? Non potest dici mens tua fuisse ab æterno, nisi ab æterno exstiterit, adeoque nisi exstiterit ante tuum corpus, de existentia enim actuali hîc est quæstio. Existentia, quam dicitur habere mens mea, tua, alterius, ut & corpus & quævis res alia, est tantùm objectiva, non formalis, non actualis. Est tantùm in cogitatis, non in extantibus. Hîc autem quæritur de rebus extantibus. Quando dicis, *mentem nostram corporis essentiam sub specie æternitatis involvere*, non possunt hæc verba alium habere sensum, qui verus sit, præter hunc, quòd mens mea habeat ideam corporis, ut & aliarum quarumvis rerum, qua omnes res concipit objectivè ab æterno in Dei mente fuisse. Hæc quæ subjungis concedo: Si mens nostra est æterna, *hanc ejus existentiam tempore definiri, sive per durationem explicari non posse.* Quod sequitur: *Mentem igitur nostram tantum eatenus posse dici durare, ejusque existentiam certo tempore definiri posse, quatenus actualem corporis existentiam involvit, & eatenus tantum potentiam habere rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi*; nihil ad nostrum faciunt negotium, quod erat ut ostenderes, *mentem nostram esse æternam*, & quomodo ejus quilibet posset esse certus, non verò quomodo mens nostra sit in tempore, de quo non dubitamus. Sic magno molimine nihil est effectum. Non enim ulla ratione sic potuit intelligi, quomodo mens humana & ab æterno fuerit, & ejus pars aliqua in æternum maneat. Ut nunc nihil dicam de eo, quòd mens ei dicitur *actualem corporis existentiam involvere*, quod falsum esse constat ex iis, quæ ad Prop. 11. II. diximus.

Videbar in antecedentibus ex Prop. 20. aliquid luminis deprehendisse, ex quo intelligerem, quomodo vellet Spinoza, partem aliquam mentis nostræ in æternum manere; putabam igitur, hanc ipsius mentem esse, quod mens nostra maneat in æternum, sed non cum illo modo confusè cogitandi, qui ab unione cum corpore nostro dependet, verùm cum modo cogitandi, in quo ideæ & cogitationes tantum reperiantur distinctæ. Hoc si voluisset, concessissem id libentissimè, & laudassem hominem eo nomine, quòd immortalitatem animæ nostræ revera agnosceret: Verum enim verò, cùm hîc tollat omnem conscientiam cogitationum, quæ antea fuerint, & non tantùm asserat, mentem nostram in æternum esse futu-

tu-

turam, sed etiam *ab æterno fuisse*, cujus tamen nullum habemus sensum, nullam conscientiam, quodque absurditate sua se ipsum evertit, non est quod amplius quid spei de his cogitatis in bonum sensum tranferendis concipiam.

PROP. XXIV. *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.*

SUpponitur hîc Coroll. Prop. 25. I. *Res particulares nihil esse, nisi Dei attributorum affectiones, sive modos, quibus Dei attributa certo & determinato modo exprimuntur*, ad id enim provocat in Demonstratione; quod cum falsitatis in superioribus sit convictum, non est quod dubitemus hanc Propositionem, quæ tota ei innititur, in censum falsarum referre.

PROP. XXV. *Summus mentis conatus summaque Virtus est res intelligere tertio cognitionis genere.*

TErtium cognitionis genus ex mente Spinozæ, prout habetur in 2. Schol. Prop. 40. II. est, *quod procedit ex adæquatâ idea essentiæ formalis quorundam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem essentiæ rerum*, quatenus nempe Spinoza res considerat *tanquam quosdam modos attributorum Dei vel ejusdem essentiæ*, quam sententiam satis superque refutavimus. Cum igitur tale genus cognitionis nullum detur, non est quod in eo collocetur Mentis summus conatus & summa Virtus.

Demonstratio Spinozæ propriâ mole ruit, quia non aliis nititur nisi falsis fundamentis, nempe 2. Schol. Prop. 40. II. item Prop. 24. V. Defin. 8. IV. & tandem Prop. 7. III.

PROP. XXVI. *Quo mens aptior est ad res tertio cognitionis genere intelligendum, eo magis cupit res eodem hoc cognitionis genere intelligere.*

FAlsa est hæc Propositio tum ex eo, quod genus cognitionis supponat, quale nullum cadit in hommes, tùm ex eo quòd nitatur prava Cupiditatis definitione, prout suo loco vidimus. Sic cadit quo-

que

que demonstratio Spinozæ, quæ definitione illa tanquam unico suo fundamento fuit nixa.

PROP. XXVII. *Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quæ dari potest, mentis acquiescentia oritur.*

FAlsa quoque est hæc Propositio, cum tale genus cognitionis nullum detur, atque adeò non entis nulla quoque sint realia attributa.

A Demonstratione Spinozæ nullum ei accedit robur. Nititur illa variis falsis fundamentis, quale est Prop. 28. IV. 25. V. 24. V. & 2. Affect. Defin.

PROP. XXVIII. *Conatus, seu Cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere, oriri non potest ex primo; at quidem ex secundo cognitionis genere.*

SUpponitur in hâc Propositione, debere nos habere Cupiditatem res cognoscendi tertio cognitionis genere, hoc est, nos debere ex attributis Dei deducere rerum essentias, tanquam modos quosdam divinorum attributorum, quod tantum abest, ut nomine cognitionis debeat venire, ut potius pro errore id sit habendum. Hoc tamen supposito vera est pars Propositionis prior, sed falsa planè posterior. Secundum cognitionis genus juxta Spinozam in Scholio 2. Prop. 40. II. est, *quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adæquatas*, id est, distinctas *habeamus*: at inde non potest oriri cognitio rerum essentiæ tanquam modorum attributorum Dei vel ejusdem essentiæ, quod satis ex supra dictis patere potest.

In Demonstratione Spinoza probat ideas claras & distinctas, quas referri dicit ad tertium cognitionis genus, non posse sequi ex ideis confusis, sive ex primo cognitionis genere, quod fateor: Concludit, debere igitur illas sequi ex secundo, quod ipsum quoque admitto. Tertium verò cognitionis genus, ut à distincta cognitione essentiæ formalis quorundam Dei attributorum deducamus cognitionem essentiæ rerum, illasque essentias rerum consideremus tanquam modos quosdam divinorum attributorum, nunquam deducetur ex claris & distinctis ideis, quas habemus vel Dei vel rerum aliarum, cùm si res illas consideremus tanquam modos Dei attributorum, non simus

simus habituri ideas distinctas, sed planè confusas, quod satis ex antea dictis est manifestum.

Prop XXIX. *Quicquid mens sub specie æternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod Corporis præsentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie æternitatis.*

PRopositionem hanc obscuram antequam examinemus, videamus, an ex Scholio adjecto aliquanto melius possimus intelligere. Scholium sic habet: *Res duobus modis à nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus & locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex Naturæ Divinæ necessitate consequi concipimus. Quæ autem hoc secundo modo ut veræ seu reales concipiuntur, eas sub æternitatis specie concipimus, & earum ideæ æternam & infinitam Dei essentiam involvunt, ut Prop. 45. partis II. ostendimus, cujus etiam Scholium vide.* At nos superius ostendimus, & Propos. 45. & ejusdem Scholium falsa esse. Atque impossibile est concipere aliam actualem rerum existentiam, quàm eam, quæ est cum relatione ad certum tempus & locum, & quam habent res in se ipsis. Ea enim, quæ dicitur esse in Deo, non est rerum sed Dei propria existentia; Nisi existentia Dei & rerum sit eadem, adeoque eadem sit etiam Dei & aliarum quarumvis rerum essentia, quo reverâ nos ducunt hypotheses Spinozæ. Quis verò sanæ mentis concipiet, quomodo res adeò distinctæ hoc est, quæ non sunt eædem, tamen sint eædem! Deus nempe & res à Deo conditæ: Quis res totâ suâ naturâ differentes concipiet ut modos divinæ substantiæ, quæ in suâ naturâ non Dei summam & infinitiam perfectionem exprimunt, sed suam finitam. Si dixisset, res in Deo fuisse ab æterno, quâtenus Deus ab æterno formarit in suâ mente sive in suâ cogitatione infinitâ quarumvis rerum ideas, verum dixisset, sed tum non debuisset distinguere duplicem rerum actualem existentiam, cùm sic consideratæ nullam talem habeant in Deo. Ita verò jam liquet, in Propositione supponi, mentem sub specie æternitatis alias res concipere, quàm Deum, quæ falsa est hypothesis, cùm ex eo, quod Deus ab æterno habet omnium rerum ideas, tantùm sequatur, non ipsas res æternas esse, nisi valdè improprie, quâtenus objecto actûs assignatur id, quod

propriè competit actui circa illud versanti, sed res illas à Deo posse produci, vel etiam esse producendas: Perperam ergo mens dicitur concipere corporis essentiam sub specie æternitatis, & tota ista Propositio meram involvit repugnantiam.

Eam tamen conatur demonstrare, sed demonstrandi methodo sibi consuetâ, in qua assertiones falsæ solent misceri veris, qualis est hîc 2. Coroll. Prop. 44. II. & Prop. 23. V. & Prop. 13. II. Cadit ergo sic Propositio tàm infirmis fundamentis nixa.

PROP. XXX. *Mens nostra, quâtenus se & corpus sub æternitatis specie cognoscit, eâtenus Dei cognitionem necessariò habet, scitque, se in Deo esse & per Deum concipi.*

STulta & inepta plane est hæc Propositio, & qui eam profert, non secus facit, quàm si diceret: (Qui se concipit ut partem Dei, & corpus suum similiter ut partem Dei, eo ipso habet cognitionem aliquam Dei,) cùm sic rem finitam cùm re infinitâ planè confundit.

Ostendit ubivis homo, quòd evanuerit planè in suis ratiociniis, dum sibi visus est valdè sapiens.

Eâdem stultitia laborat Demonstratio, in quâ supponitur, debere nos res creatas sub specie æternitatis concipere, adeoque debere ea, quæ tantoperè inter se differunt, rem finitam & infinitam inter se invicem confundere.

PROP. XXXI. *Tertium cognitionis genus pendet à Mente, tanquam à formali causâ, quâtenus mens ipsa æterna est.*

UNo absurdo dato, non mirum est, infinita alia sequi. Supponit ille homo tertium aliquod cognitionis genus, quo res considerantur tanquam quidam modi attributorum Dei vel divinæ essentiæ. Mens ipsi æterna est, quâtenus est pars aliqua Dei, vel modus essentiæ divinæ, hoc ipsum autem dum mens cognoscit, dicitur habere tertium cognitionis genus. At sic res non possunt, non debent considerari, sic non sunt æternæ, nec sic æternæ ulla ratione esse queunt.

Demonstratio non magis est intelligibilis, quàm fuit Propositio, & falsis planè nititur fundamentis, cujusmodi sunt Prop. 29. V. Prop. 23. V. Prop. 30. V. Prop. 46. II. Schol. 2. Prop. 40. II. unde eam nihil habere roboris satis videtur constare. An-

Annectit Scholium, in quo dicit, quòd *quò unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eò melius sui & Dei conscius sit, hoc est, eò sit beatior & perfectior*; quæ omnia concidunt, quando intelligitur, hoc tertium cognitionis genus plane esse fictitium, neque dari in rerum natura posse. *Notandum hîc* dicit, *quòd tametsi jam certi simus, mentem æternam esse, quatenus res sub æternitatis specie concipit, nos tamen, ut ea, quæ ostendere volumus, facilius explicentur, & melius intelligantur, ipsam, tanquam jam inciperet esse, & res sub æternitatis specie intelligere jam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus; quod nobis absque ullo erroris periculo facere licet, modo nobis cautio sit, nihil concludere, nisi ex perspicuis præmissis.* Utinam verò Spinozæ ista cautio semper fuisset, sic caruissemus tot obscuris præmissis, quas nec ipse intellexit, nec ullus hominum intelligere potest! Quale inter alia plurima illud est de æternitate mentis humanæ, quam Deo coæternam considerat, tanquam ejus attributi vel essentiæ modum. Quod verò mentem velit considerare tanquam si inciperet esse, id planè necessarium censemus, quin imò dicimus, aliter fieri non posse, & propterea omnes præcedentes considerationes mentis plane inutiles esse & supervacuas.

PROP. XXXII. *Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, & quidem concomitante ideâ Dei, tanquam causâ.*

HÆc Propositio iterum supponit illud tertium cognitionis genus quod erroneum planè esse ostendimus. Non ergo aliter eo quis potest delectari genere, quàm eo modo, quo quis delectatur erroribus. Quid verò opus erat, ut adderet Spinoza *concomitante ideâ Dei, tanquam causa*? Si enim tertium cognitionis genus, prout vult Spinoza, in eo consistat, *quòd procedat ex adæquata idea essentiæ formalis quorundam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem essentiæ rerum, quatenus hæ considerantur tanquam quidam modi attributorum Dei vel ejusdem essentiæ*, eo ipso jam concomitatur idea Dei tanquam causa, quum substantiam consideret tanquam causam suorum modorum, & ex idea Dei, quam ipse de Deo format, hoc deducat.

Sed hoc misso videamus demonstrationem, quæ, cùm nitatur Prop. 27. & 30. V. falsis planè fundamentis, non potest non concidere.

Corollarium non est verius, quàm ipsa Propositio: *Ex tertio cognitionis genere oritur necessariò Amor Dei intellectualis*. Et nititur Prop. præcedente, ut & 29. hujus, quæ ambæ sunt falsæ.

Prop. XXXIII. *Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est æternus.*

Non mirum nobis est, quòd, cùm fingat mentem humanam æternam, ei etiam tribuat amorem æternum.

Sed cùm demonstratio nitatur Prop. XXXI. V. ea subrutâ ipsam quoque concidere necesse est, & magis patefieri hujus Propositionis falsitatem.

Scholium explicat, quomodo iste amor, etsi principium non habuerit, habeat tamen omnes Amoris perfectiones, de quo solicitos nos esse non oportet, qui ejusmodi Amorem nullum agnoscimus.

Prop. XXXIV. *Mens non nisi durante copore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur.*

Propositionem hanc libenter admittimus, cum passiones animi, quæ non sunt planè spirituales, non tantùm ab anima sed etiam à corpore pendeant.

Demonstrationem quoque Spinozæ, cùm bene satis procedat, prout patebit legere volenti, non reprobamus.

Corollarium. *Hinc sequitur, nullum Amorem præter Amorem intellectualem esse æternum*: conceditur, modo addatur, illum Amorem intellectualem esse solius Dei non mentium humanarum, quas ab æterno extitisse somniat Spinoza.

Scholium mirum est. *Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suæ Mentis æternitatis esse quidem conscios; sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriæ tribuere, quam post mortem remanere credunt.* Hæc vera sunt de æternitate, prout consideratur ea nullum habere finem, quam rectè probat ex eo, quod homines suæ æternitatis sibi sint conscii, quod pertinet ad testimonium conscientiæ; Hinc verò debuisset colligere è contrario, mentem humanam nostram non esse æternam ea æternitate, quæ nullum habet initium, cùm nemo hominum istius suæ æter-

ternitatis sibi sit conscius, quod satis ex antecedentibus patere potest. Male verò reprehendit homines, quod *istam aeternitatem cum duratione confundant*; cùm revera illa æternitas mentis sit quædam species durationis, utpote successione non carens. Neque potest intelligi, quomodo mens humana cujusvis hominis possit adhuc dici ejusdem hominis mens, si nulla remaneat memoria post mortem, quam facile concedimus, non posse esse corpoream, quamvìs propterea non sit ei deneganda memoria intellectualis, de quâ supra jam fuit actum.

PROP. XXXV. *Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.*

HAnc Propositionem facile admittimus, modo per Deum intelligatur talis summa perfectio, quæ à mundo sit planè distincta. Sed Spinoza per Deum istum intelligit hoc mentis suæ idolum, quod habet attributa infinita, & inter ea Cogitationem & Extensionem, & cujus intellectus conflatus est ex mentibus finitis. Huic sic tribuit amorem, quatenus mens quælibet se ipsam & alias mentes amat: At hic amor ex finitis constans, non potest intelligi esse infinitus.

Demonstratio nititur Defin. 6. I. quæ erronea est ex mente Spinozæ accepta, & Prop. 11, I. quæ falsitatis quoque nomine est rejecta.

PROP. XXXVI. *Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est; sed quatenus per essentiam humanæ mentis, sub specie aeternitatis consideratam; explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.*

PErgit hic Auctor eodem modò absurda absurdis tegere. Et sanè si mens nostra est pars infinitæ Dei mentis, quod in superioribus constanter docuit, non mirum est, si mentis amor sit pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat: At prius illud absurdissimum, uti ex antea dictis apparuit.

Demonstrationis omnia fundamenta sunt falsa; nempe Prop 32. V. Prop. 3. III. Coroll. Prop. 32. V. Coroll. Prop. 25. I. unde Propositionem istam non potuit firmare.

Corollarium est ejusdem furfuris cum Propositione. *Hinc sequitur*, inquit *quod Deus, quâtenus seipsum amat, homines amat, & consequenter, quòd Amor Dei erga homines, & mentis erga Deum Amor intellectualis, unum & idem sit.*

Scholium nunc examinemus, in quo sub speciosis verbis absurdissima occultantur dogmata. Vult cum Scripturis conciliare ineptissima sua inventa. Dicit, *ex his clarè nos intelligere, qua in re nostra salus, seu beatitudo, seu libertas consistat, nempe in constanti & aeterno erga Deum Amore*, quod sano sensu possumus admittere, nullo modo sensu Spinozæ, apud quem idem est *Amor hominis aeternus erga Deum*, & *Amor Dei erga homines*. Eodem jure, imò majori etiam posset dicere, lapidem esse panem, venenum esse medicamentnm, oculos esse aures, & quæ sunt infinita alia. Addit, *hunc Amorem seu Beatitudinem in sacris codicibus Gloriam appellari*, quod verum non est, sed Scriptura dicit, omnia ad Dei gloriam ordinari, adeoque etiam salutem nostram eò ordinari tanquam ad finem: Non ergo beatitudo est ipsa Dei gloria, sed ab eâ distinguitur tanquam medium à fine. Non opus ergo erat, ut explicaret, quomodo hic amor sit Gloria Dei, cùm Amor ille Gloria Dei non appelletur. His addit: *Deinde*, inquit, *quia nostræ mentis essentia in solâ cognitione consistit, cujus principium & fundamentum Deus est, (per Prop. 15. p. 1. & Schol. Prop. 47. p. 2.) hinc perspicuum nobis fit, quomodo & quâ ratione mens nostra secundum essentiam & existentiam ex natura divina sequatur, & continuò à Deo dependeat.* At eo sensu, quo hoc ex Prop. 15. I. & Schol. Prop. 47. II. elicitur, falsissimum est, *Deum esse principium & fundamentum nostræ mentis*; juxta istas enim Propositiones mens nostra est Modus divinæ essentiæ, quod est absurdum, uti suo loco fuit ostensum. *Hoc autem hîc notare operæ pretium se duxisse* dicit, *ut hoc exemplo ostenderet, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam sive Tertii generis appellaverit 2. Schol. Prop. 40. p.* II. *polleat, potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixerit.* Sed rejectis prioribus hæc quoque annotatio collabitur; nec tamen 2. Schol. Prop. 40. II. dixit hoc ipsum expressè, quòd nempe tertii generis cognitio sit cognitio intuitiva rerum singularium. Dixit ibi, *tertium cognitionis ge-*

genus procedere ab adæquata idea essentiæ formalis quorundam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem essentiæ rerum; si igitur id debeamus ex illis verbis elicere, oportet, ut per essentias rerum intelligamus res singulares omnes & singulas, quæ sunt, fuerunt & erunt. Sensus ergo verborum istorum erit, *ab adæquata idea essentiæ formalis quorundam Dei attributorum*, qualia sunt cogitatio & extensio ex mente Spinozæ, nos *procedere posse ad adæquatam cognitionem essentiæ Petri, Pauli, Johannis, hujus sapphiri, hujus adamantis, illius vermis &c.* Quis verò dixerit, hæc inde posse cognosci omnia, & quomodo deducet Spinoza ista omnia ex attributis Dei? Tantum abest, ut hæc cognitio sit dicenda cognitio intuitiva. An ergo in Dei essentia possumus intueri cogitationes singulares & machinationes Titi, Mævii, Johannis &c.. Apage cum istiusmodi ineptiis. Quod si forte voluit dicere, *dum cognoscimus res quasvis singulares, nos eodem actu cognoscere aliquid Dei, cum Deus sit omnia ista*, & sic nos habere intuitivam cognitionem Dei, supponit id, quod nunquam est concessum, *Deum esse omnia ista*; supponit etiam, nos istas res singulares quasvis posse intuitivè cognoscere, & contradicit prioribus; sic enim ex cognitione rerum istarum singularium deducemur ad cognitionem Dei, non verò, quod vult, *ab adæquata idea essentiæ formalis quorundam Dei attributorum procedemus ad adæquatam cognitionem rerum essentiæ*; &, si procedimus ab una cognitione ad alteram, non erit cognitio ista, ad quam procedemus, intuitiva, sed discursiva planè. Probat tandem, *istam cognitionem intuitivam potiorem esse cognitione universali, quæ est secundi generis*, hoc argumento: *Nam quamvis*, inquit, *in primâ Parte generaliter ostenderim, omnia (& consequenter mentem etiam humanam) à Deo secundum essentiam & existentiam pendere; illa tamen demonstratio tametsi legitima sit & extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quàm quando id ipsum ex ipsa essentiâ rei cujuscunque singularis, quam à Deo pendere dicimus, concluditur.* Sed miror, hominem istum quid dicat susque deque habere. In prima parte voluit deducere ex Dei essentia cognitionem omnium rerum, hanc deductionem postponit ei cognitioni, quâ ex essentiâ rei cujuscunque singularis deducitur, eam à Deo pendere, quia illa mentem nostram non ita afficiat: Sed hoc ipsum supponit, non probat; Mentem nostram magis afficit intuitiva cognitio, quàm discursiva, sed de qua hic agit Spinoza utraque est discursiva neutra, intuitiva;

&,

&, si ex his duabus alterutra sit præferenda (supponamus nunc, quòd utraque deductio rectè sit facta à Spinoza, quod falsissimum esse ex antea à nobis observatis quàm clarissimè liquet) potius præferemus priorem, quâ ex Dei cognitione procedimus ad cognitionem rerum, quia cum illa possit esse clarissima, poterit suam claritatem transfundere ad hanc, non vice versa.

PROP. XXXVII. *Nihil in natura datur, quod huic Amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere.*

SUpponitur in hac Propositione talem amorem ex natura mentis necessariò fluere, quo nihil est falsius, sic enim omnis mens humana eum haberet, cùm ejus contrarium tantùm non clamet experientia. Propositionem ergo istam tanquam manifestè cum experientia pugnantem rejicimus. Videamus tamen Spinozæ demonstrationem.

Ea nititur Prop. 53. & 29. hujus, quæ ambæ pro falsis fuerunt rejectæ, unde his fulcris subtractis & demonstratio & propositio concidit.

Scholium adjectum explicat mentem axiomatis Partis Quartæ, quod dicit *respicere res singulares, quatenus cum relatione ad certum tempus & locum considerantur, de quo neminem dubitare credat.* Axioma istud IV. Partis sic habet: *Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior & fortior non detur alia. Sed quâcunque datâ datur alia potentior, à qua illa data potest destrui.* Vult ergo in hoc Scholio conciliare Prop. 37. hujus Partis cum illo axiomate IV. Partis, consistetque in hoc illa conciliatio, quòd mentis humanæ amori, prout & mens & amor iste est æternus, nihil sit contrarium, quamvis ei multa sint contraria, prout mens humana & ille amor considerantur cum relatione ad certum tempus & locum. Sed nos istam distinctionem non admittimus. Reprobavimus axioma istud IV. Partis, & negamus, mentem & amorem mentis posse considerari ut æternum, quasi nullum habuisset initium; non ergo est, quod laboremus de conciliatione eorum, quæ omnia sunt falsissima & absurdissima.

PROP.

Prop. XXXVIII. *Quò plures res secundo & tertio cognitionis genere mens intelligit, eò minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur, & mortem minus timet.*

HAnc Propositionem cum quadam reformatione possumus admittere, si scilicet tertium cognitionis genus, quod revera fictitium est, rejiciatur, & hoc modo proponatur: *Quò majori & quò plurium rerum cognitione instructa est Mens nostra, eò minus ab affectibus, qui mali sunt, patitur, & mortem minus timet*; sed absque ista reformatione Propositionem illam rejicimus.

Demonstratio ita instituitur, ac si tenderet ad confirmandam Propositionem, prout à nobis est reformata, & quamvis sit deducta ex Propositionibus, quas in superioribus reprobavimus, tamen ex parte hic tantùm adducuntur, quatenus aliquid veri in se continent. *Mentis essentia*, inquit, *in cognitione consistit per Prop.* 11.*p.* II. quod verum est, etsi tota illa Prop. 11. II. sit falsa. Sic verum est quod sequitur: *quò igitur mens plures res cognovit secundo & tertio cognitionis genere, eò major ejus pars remanet* per Prop. 39. & 23. hujus; dele illud *& tertio*, & intellige per majorem mentis partem modum mentis cogitandi purum & non maculatum, vel perturbatum confusis conceptibus & animi perturbationibus & sic verum hoc erit, quamvis Prop. 29. V. hoc non dicatur, & Prop. 23. V. hoc quidem videatur dici, sed verbis admodum ambiguis. Similiter id quod consequitur in Demonstratione sano sensu potest admitti: *& consequenter, per Propos. præcedentem eò major ejus pars non tangitur ab affectibus, qui naturæ nostræ sunt contrarii*, sed non si intelligatur juxta Propos. præcedentem quæ tota est erronea. *Malos* autem *esse* illos affectus, qui naturæ nostræ contrarii sunt, non tantùm ex Prop. 30. p. IV. quæ hîc laudatur, sed etiam ex natura rei est verum.

In Scholio dicit: *Hinc intelligimus id, quod in Schol. Prop.* 39.*p.* IV. *attigi; nempe, quòd mors eò minus est noxia, quò Mentis clara & distincta cognitio major est, & consequenter, quò mens magis Deum amat.* Quod concedimus, si eo sensu id sumatur, quo dictum est ad demonstrationem Propositionis, ut scilicet intelligatur, post mortem manere eum mentis cogitandi modum, qui à confusis & perturbatis conceptibus sit liber. Sed si post mortem mens revera cesset, & nihil ejus remaneat, propter quod *mea*, *tua*, dici possit, quod ipsum statuere in

antecedentibus vidimus, inanis horum verborum est sonus, quibus glaucoma nobis voluit obducere.

Addit in Scholio: *Deinde, quia per Prop. 27. hujus ex tertio cognitionis genere summa, quæ dari potest, oritur acquiescentia, hinc sequitur, mentem humanam posse ejus naturæ esse, ut id, quod ejus cum corpore perire ostendimus, vide Prop. 21. hujus, in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti.* Quæ omnia etiam ad sanum sensum facile possumus reducere, si loco tertii cognitionis generis scribatur, *quia ex cognitione summè clara entis perfectissimi, summa, quæ dari potest, oritur acquiescentia*, & tum reliqua intelligamus juxta ea, quæ in præcedentibus fuerunt dicta; At Spinozam nullum sanum, dum hæc scriberet, habuisse sensum in mente, facile licet ex dictis cognoscere.

Prop. XXXIX. *Qui Corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est æterna.*

Per æternitatem mentis intelligit Spinoza eam, quâ fingit, mentem esse partem Dei & sic ab æterno fuisse in Deo; unde hanc Propositionem pro falsa nos habere oportet. Nec demonstratio Spinozæ procedit; quamvis enim veras quasdam Propositiones adducat, nititur tamen etiam quibusdam falsis, quales sunt Prop. 14. 15. 16. & 33. V.

In Scholio hoc generale præmittit: *Quia corpora humana ad plurima apta sunt, non dubium est, quin ejus naturæ possint esse, ut ad mentes referantur, quæ magnam sui & Dei habeant cognitionem, & quarum maxima, seu præcipua pars est æterna, atque adeo ut mortem vix timeant*; quod potuissemus admittere, si non adjecisset *de æternitate mentis*, per quam eum intelligere æternitatem absque initio, ex præcedentibus est manifestum, quod dogma tanquam absurdissimum in antecedentibus rejecimus. His subjungit: *Sed ut hæc clarius intelligantur, animadvertendum hic est, quòd nos in continua vivimus variatione, & prout in melius, sive in pejus mutamur, eò felices aut infelices dicimur. Qui enim ex infante vel puero in cadaver transiit, infelix dicitur, & contra id felicitati tribuitur, quod totum vitæ spatium mente sana in corpore sano percurrere potuerimus. Et revera qui corpus habet ut infans vel puer ad paucissima aptum & maximè pendens à causis externis mentem habet, quæ in se sola considerata nihil ferè sui, nec Dei, nec rerum sit conscia; & contrà, qui Cor-*

corpus habet ad plurima aptum, mentem habet, quæ in se sola considerata multum sui, & Dei, & rerum sit conscia. In hac vita igitur apprime conamur, ut corpus infantiæ in aliud, quantum ejus natura patitur, eique conducit, mutetur, quod ad plurima aptum sit, quodque ad mentem referatur, quæ sui, & Dei, & rerum plurimarum sit conscia, atque ita ut id omne, quod ad ipsius memoriam vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicujus sit momenti, ut in Schol. Prop. præcedentis jam dixi. Quæ de variatione continua, cui sumus obnoxii, dicit, libenter admittimus. Quod autem is, *qui corpus habet ad plurima aptum mentem habeat, quæ in se sola considerata multum sui, & Dei, & rerum sit conscia*, id probatum dare oportebat. Saltem explicare clarius debuisset, quid per istam *aptitudinem Corporis ad plura* intelligat. Nam si ita simpliciter verba sumantur, videtur id repugnare experientiæ, quæ sæpe ostendit homines corpore admodum robusto vel etiam maximè agili præditos, qui tamen mente sunt bardi & insipientes. Sed si laborandum nobis sit, ut mens perficiatur, idque ita, ut ea, quæ ad memoriam vel imaginationem nostram referuntur, vix alicujus sint momenti, mens utique sic perfecta non desinet cum corpore, nec tam retinebit id, quod ex ea æternum est, sicut loquitur Prop. 29. (h. e. quod ab æterno habuit per fictitiam istam Spinozæ æternitatem, quâ mens concipitur caruisse initio,) quàm id, quo à corpore quàm minimum dependet, quod est purus intellectus, sed sic retinebit, ut sui sit conscia tanquam rei singularis ab alia diversæ, hoc est, mens mea erit sibi conscia, quod sit mens mea, tua quod sit mens tua &c. prout superius ostendimus, adeoque mens non est mortalis, quo tamen principia Spinozæ tendere in prioribus vidimus.

PROP. XL. *Quò unaquæque res plus perfectionis habet, eò magis agit, & minus patitur; & contra, quò magis agit, eò perfectior est.*

EX Propositione 1. III. apparet, quòd Spinozæ mens dicatur *agere, quatenus habet ideas adæquatas*, hoc est, claras & distinctas; pati verò dicatur, *quatenus habet ideas inadæquatas*. Atque hoc sensu si intelligamus præsentem Propositionem, possumus eam admittere.

Sed demonstratio Spinozæ adducit axioma 6. p. II. quod nullum est,

& Prop. 3. p. III. tanquam fundamentum, quod falsum declaravimus.

Corollarium. *Hinc sequitur, partem mentis, quæ remanet, quantacunque ea sit, perfectiorem esse reliqua.* Mentis pars propriè loquendo nulla dari potest, sed si per partem Mentis intelligatur modus ille mentis, quo pure intelligit, & nihil nisi claras & distinctas habet ideas, possumus istud Corollarium admittere.

Demonstratio tamen Spinozæ nititur fragilibus fundamentis, qualia sunt, Prop. 29. V. Prop. 3. III.

In Scholio dicit: *Ex his & simul ex Prop. 21. p.* I. *& aliis apparere, quòd mens nostra, quatenus intelligit, æternus cogitandi modus sit, qui ab alio æterno cogitandi modo determinatur, & hic iterum ab alio, & sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei æternum & infinitum intellectum constituant.* Verum enim verò & Prop. 21. I. & multa alia, quæ antea à Spinoza dicta sunt, falsa fuerunt deprehensa, unde quale sit præsens Scholium facile potest agnosci. Quòd *mens nostra sit æternus cogitandi modus* falsissimum est; & illa determinatio unius ab alio in infinitum nihil sonat, quod intelligi queat; & infinitus atque æternus Dei intellectus non potest intelligi sic esse compositus ex infinitis cogitandi modis, unde hæc pro somniis haberi debent.

PROP. XLI. *Quamvis nesciremus, mentem nostram æternam esse, Pietatem tamen, & Religionem, & absolutè omnia, quæ ad Animositatem & Generositatem referri ostendimus in quartà parte, prima haberemus.*

HAnc Propositionem non possumus pro verâ admittere; nec enim potest intelligi, quomodo homo, qui nescit, mentem suam esse immortalem, non possit à Pietate & Religione amoveri per minas & cruciatus tyrannorum, & quomodo, si suum utile quærat, & mentem cum corpore perire existimet, non, sit existimaturus commodis hujus vitæ omnia alia esse postponenda. Quin imò statuimus, qui non alio modo credit, mentem suam esse æternam sive immortalem, quàm id à Spinozâ fuit explicatum, in quâ nihil remanet propter quod amplius *sua* queat appellari, sicut id à Spinozâ intelligitur, omnia, adeoque Pietatem & Religionem, si ea coli nequeat, retentis hujus vitæ commodis, sit postpositurus istis vitæ commodis De-

Demonstratio verò Spinozæ prodit hujus Propositionis falsitatem. Nititur enim tota hoc axiomate: *Primum & unicum Virtutis seu rectè vivendi rationis fundamentum est suum utile quærere*, quod ad Coroll. Prop. 24. IV. ad quæ provocat, evertimus. Quod autem adjungit: *Quamvis* in IV. Parte *ignoraverimus, mentem esse æternam, illa tamen, quæ ad Animositatem & Generositatem referri ostendimus, prima habuisse; atque adeo, quamvis etiam nunc hoc ipsum ignoraremus, eadem tamen rationis præscripta prima esse habituros*, id non prorsus sic se habere, si repetamus illa priora, facilè intelligemus. Vidimus, quòd in Scholio II. Prop. XXXVII. nullum agnoscat peccatum, nullum injustum, nisi cum legibus civilibus pugnet. Sic ergo, si tyrannus lege civili jubeat veram Religionem & Pietatem abnegare, illa erit abneganda, quin imò si eam non abnegaremus juxta ista egregia Philosophemata peccatum & injustitiam committeremus. Quid verò, si quis didicerit ex Spinozæ Coroll. Prop. 65. IV. *Malum minus pro majore bono ex rationis ductu sequendum, & bonum minus, quod causa est minoris mali, esse negligendum*, an non is colliget, abnegare religionem & pietatem, si quis à tyranno adigatur, esse malum minus, majus verò bonum esse præsentem vitam cum suis commodis, adeoque an non abnegabit Religionem & Pietatem, ut vitam & ejus commoda conservet? Quo tandem tendunt illa, quæ Spinoza tradit in Scholio Prop. 73. IV. *quod* nimirum *Vir fortis quicquid molestum & malum esse cogitat, & quicquid præterea impium, horrendum, injustum & turpe videtur, ex eo oriatur, quòd res ipsas perturbatè mutilatè & confusè concipit*, quàm ut, si illi videatur, impium, horrendum, injustum & turpe esse, abnegare veram Religionem & Pietatem, id ortum inde esse censeat, quod res istas perturbatè, mutilatè & confusè conceperit, atque adeò non detrectet hîc religionem inflectere & accommodare ad vitæ suæ commoda?

Pergamus ad Scholium. In eo taxat vulgum, quòd *plerique videntur credere, se eàtenus liberos esse, quatenus libidini parere licet, & eatenus de suo jure cedere, quatenus ex legis divinæ præscripto vivere tenetur. Quod propterea Pietatem & Religionem & absolutè omnia, quæ ad animi fortitudinem referuntur, onera esse credant, quæ post mortem deponere & pretium servitutis, nempe Pietatis & Religionis, accipere sperent; nec hac spe sola, sed etiam, & præcipuè metu ne diris scilicet suppliciis, post mortem puniantur, inducantur, ut ex legis divinæ præscripto, quantum eorum*

fert tenuitas & impotens animus, vivant; & nisi hæc spes & metus hominibus inessent; at contra si crederent, mentes cum corpore interire, nec restare miseris Pietatis onere confectis, vivere longius, ad ingenium redirent, & ex libidine omnia moderari, & fortunæ potius, quàm sibi parere vellent. Hujus censuræ suæ rationem affert: *Quæ mihi*, inquit, *non minus absurda videntur, quàm si quis propterea, quod non credit, se posse bonis alimentis corpus in æternum nutrire, venenis potius & letbiferis se exsaturare vellet; vel quia videt, mentem non esse æternam, seu immortalem, ideo amens vult esse, & sine ratione vivere: Quæ adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur.* At nos equidem non negamus, hanc mentem esse multorum hominum, atque multos tales dari mercenarios, qui non tam Deum, quàm se quærunt, dum Pietati & Religioni vacare student. Sic olim tempore Pharisæorum maximam partem hominum Judæorum fuisse non negamus, quorum studium erat propriam Justitiam erigere, & sic eo nomine à Deo tanquam debitore suo mercedem vitæ æternæ postulare. Sed tamen propterea non jus erat Sadducæis in omnia alia abire, & vitam meliorem post hanc vitam negare, sicut nec hodie propterea jus datum fuit Spinozæ, similia dogmata introducere, quale est de, nescio qua, æternitate mentis humanæ, quæ & initio & fine careat, quæ tamen mens nihil habeat eorum, quare mea, tua, alterius dici possit, sed sit inane cerebri humani figmentum. Scriptura & Ratio hæc duo conjungit, non separat, ut nimirum Deum quæramus propter ipsum, non propter nostra commoda, & tamen, dum sic quærimus Deum, in ipso reperiamus nostrum summum bonum, cùm Deus velit in nobis tanquam Miseriors & Gratiosus glorificari. An tamen hæc reprehensio vulgi quadret homini talia docenti, ex cujus principiis similes vulgi sequuntur sententiæ, prout paulo ante ostendimus, id æquis rerum judicibus relinquimus æstimandum.

PROP. XLII. *Beatitudo non est virtutis præmium, sed ipsa virtus; nec eâdem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contrà, quia eâdem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.*

FIt hîc oppositio inter ea, quæ revera non sunt opposita, sed potius coordinata & conjuncta inter se invicem. Virtus equidem sibi ipsa est præmium, sed tamen virtus etiam esse non potest, si non

non habeat conjunctam acquiescentiam animi, in qua Beatitudo consistit. Quoniam autem in hac vita virtus non est perfecta, ideo etiam acquiescentia animi in hac vita perfecta esse non potest. Sic quoque quia gaudemus virtute & beatitudine, ideo libidines coërcere possumus, & tamen vice versa, quia libidines coërcere possumus, gaudumes beatitudine & virtute. Non enim possumus libidines aliter coërcere, quàm per virtutem, hoc est, per constantem voluntatem faciendi ea, quæ ratio suaserit.

Demonstratio Spinozæ similis est pluribus aliis, quas passim solet adducere hic homo. Prima pars nititur Prop. 36. hujus & ejus Schol. Coroll. Prop. 32. hujus, item Prop. 59. & 3. III. ut & Defin. 8. IV. quæ omnia principia falsa esse ex antea dictis satis superque potest patere.

Altera pars unum tantum continet principium verum, nempe Coroll. Prop. 3. V. reliqua, Prop. nempe 32. & 38. V. falsa sunt; unde totam hanc demonstrationem collabi est necesse.

Concludit totum hunc suum Tractatum Scholio, quod huic propositioni annectit. Dicit, *ex his apparere, quantum Sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarum enim, præterquam à causis externis multis modis agitari, nec unquam vera animi acquiescentia potiri, vivere præterea sui, & Dei, & rerum quasi inscium*, (quæ sic generatim prolata pro veris possumus agnoscere, non tamen illud quod subjungit) *& simulac pati desinit, simul etiam esse desinere.* Nam per illud pati hîc intelligit esse obnoxium affectibus, sive animi passionibus. Falsum autem est mentem esse desinere, quando desinit affectibus agitari: secus enim homo, quando per rationis ductum eò deducitur, ut desinat affectibus agitari, hoc est, quandq sapiens fit, esse desineret. Dum enim desinit affectibus agitari, eo ipso virtutis actiones edit, etiam ex mente Spinozæ, quia virtutem sequi vel, prout ipse loquitur, ratione duci est optimum contra passiones remedium. Videtur autem istud Spinozæ ratiocinium in eo fundari, quòd mens, quatenus passione ducitur, patiatur, quatenus autem habet adæquatas, ut ipse loquitur, ideas, eatenus agat; hominem autem insipientem negat habere ideas adæquatas, hoc est, claras & distinctas, unde putat, ubi desierint ideæ inadæquatæ, quas derivat à passionibus animi, & à conjunctione cum corpore eatenus ipsum desinere esse. Sic solatium magnum habebit insipiens, quod, ubi

se

COMMENTARIUS
DE
DEO,
Ejusque Natura & Essentia.

Adsis ò Deus, ut digna te mediter!

§. I. Ei naturam & essentiam indagaturis cogitandum non est de methodo aliqua artificiosa, qualem esse syntheticam priori parte observavimus, constantem quibusdam definitionibus axiomatibus & postulatis gratis aliquando assumtis, quâ infeliciter usum Spinozam fuisse priori vidimus hujus Commentarii parte; sed inchoandum à principiis simplicissimis naturâ notis, iisque conclusiones aliæ post alias superstruendæ, ut nihil interveniat, quod non satis evidenter sit cognitum, sicque nulla intercedat lacuna eorum quæ distinctè non intellecta, nec ædificium totum aliquando commoveatur & collabascat. Resumamus ergo ea, quæ feliciter jacta sunt à Cartesio in Meditationibus humanæ cognitionis fundamenta, hisque superstruentes videamus, quousque possimus mentem nostram clara & distincta Dei cognitione implere. Scilicet dum deprehendi me cogitantem existere, deprehendi me dubitantem, pauca scientem, impotentem ad obtinendum ea, quæ desidero, ac propterea imperfectum & aliunde dependentem. Quæ dum cogito obversatur mihi idea entis omniscii, omnipotentis, summè perfecti & independentis, ad quam istas meas imperfectiones examino,

sicque illas ut imperfectiones in me deprehendo. Atque dum independens illud ens dico & agnosco, non tantùm nego, illud ens aliunde dependere, sed simul affirmo, me ab illo, & si quid aliud est extra ipsum reale, dependere, atque adeo omnia, quæ habeo, me ab ipso habere & porro habiturum, si quid sim habiturus; ipsum verò & sibi ipsi & omnibus aliis abunde sufficere. Non enim hæc, quæ à mea voluntate & notitiâ non dependere satis mihi conscius sum, (majora aliàs mihi daturus, cùm majora cognoscam) aliunde, quàm ab illo ente, habere me posse, res ipsa loquitur.

§. II. Sic negando de me quædam, quæ non habeo, quorum tamen eo ipso, dum à me removeo, me habere ideam experior, alia verò quæ in me reverâ deprehendo, referendo ad alium tanquam Originis meæ auctorem, in quo omne, quod reale est, manifestè deprehendo & longè plura, quàm ego unquam cogitando assequi possum, me decantatâ illâ triplici viâ, Negationis, Causalitatis & Eminentiæ, sentio usum, dum initium feci in illius summi & perfectissimi entis cognitione; quæ tamen omnis via semper supponit & involvit, me hujus entis habere aliquam ideam, quæ mihi tanquam dux in istâ triplici viâ emetiendâ inservit. Dum autem viâ negationis sum usus, non tàm negavi de Deo imperfectiones, quas ego in me deprehendo, quàm de me negavi perfectiones, quas mihi deesse animadverti, secus quàm vulgo à Scholasticis fieri solet, qui etiam fatentur, se suâ via procedendo non tam intelligere, quid Deus sit, quàm, quid Deus non sit, sic explicare; quod parum ad rei istius, quam inquiro, notitiam facere, res ipsa videtur loqui. Et sic simul, dum limites certos & determinatos in me inveni, observavi causam istorum limitum, adeoque & realitatis limitatæ, quam in me deprehendo, esse ens aliquod illimitatum & infinitum, cùm fines meæ perfectionis, hoc est, negationem summæ & infinitæ perfectionis, non possem concipere vel cogitare, si non idea entis alicujus infiniti mihi obversaretur. Tollo sic intellectu negationem, tollo limites, quos in me deprehendo, eo ipso, quo, dum de me nego, affirmativum conceptum & positivum de ente illimitato, hoc est, summè perfecto, formo.

§. III. Atque ita viâ Causalitatis, quæ viæ negationis fuit implicata, deprehendi, illud ens illimitatum, & infinitum mihi dedisse

omnes

omnes illas perfectiones, quas habeo, cùm ab ipso illi limites, quos deprehendi, meis perfectionibus sint præfixi. Sed via Eminentiæ me detinet, quòd in bivium abire & diffindi illa videatur. Hæreo hîc & consisto anceps animi, nescius quo tendam; an statuere debeam, nihil eorum, quæ in me deprehendo, in Deo esse, nihil similitudinis inter me & ipsum intercedere; an verò debeam asserere, illam ejus supereminentem & omnes limites excedentem perfectionem tenuem tamen aliquam inter me & ipsum relinquere similitudinem & convenientiam. Ad prius me movet metus, ne Deo aliquid simile mei tribuendo ideam illam, quam habeo de Deo, in idolum aliquod mei cerebri convertam, sicque cogitationes meæ antecedentes non in Deo infinito, sed in merè nihilo seu figmento meæ mentis terminentur. Nulla enim proportio aut analogia inter finitum & infinitum sine extremâ contradictione videtur poni posse; &, si aliquam inter me & Deum convenientiam & similitudinem, quamvìs tenuissimam agnoscam, non videbor Deum concipere tanquam infinitum, superantem & excedentem omne id, quod est finitum, quodque finiri potest; cùm in eo, in quo cùm finito convenit, illud non superet & excedat. Quem verò sic formabo positivum & realem de Deo, ente illo infinito & summo, conceptum? An dicam, me ejusmodi positivo conceptu non indigere & sufficere, ut dicam, quid Deus non sit, neque necesse esse, ut etiam quid sit ille determinem? At jam in antecedentibus non tantùm aliquid, sed revera omne positivum illi assignavi, hoc est, omnes perfectiones, quando observavi, non *infinitatem* inferre negationem, sed *fines* negationem implicare, infinitatem verò conceptum planè affirmativum & positivum designare.

§. IV. Sed duo in rebus creatis deprehendo positiva, rem extensam in longum, latum & profundum, aliam verò rem cogitantem variis diversis modis sibi invicem succedentibus, eamque rem sic perpetuo variantibus; an Deum forte dicam intermedium inter rem extensam & cogitantem, qui causa quidem sit omnis extensionis & cogitationis, nec tamen ipse vel extensionem habeat vel cogitationem. Sed non datur hujus fictitii intermedii ullus clarus & distinctus conceptus; quomodo ergo asseram, Deum tale quid esse, quod ipse quid sit planè ignoro? Quid verò metuo, ne indignum quid cogitem Dei infinitate, si communem aliquam similitudinem inter

rem finitam & infinitam agnoscam? An non eo ipso, dum infinitum dico & me infinita ratione superantem assero, suppono, aliquam inter me finitum & ipsum infinitum esse convenientiam? Qui gigantem nano majorem dicit, supponit magnitudinem communem utrique, & præter eam, ulteriorem quandam in gigante, in qua nanum excedit. Sic qui extensionem infinitam cum finita comparat, utrique extensionem tribuit communem, in qua adæquantur, & præter hanc aliam quandam extenso infinito attribuit, qua undique extensum finitum superat & excedit. Ita & dum meum *esse*, sive meam perfectionem, meam voluntatem, meum intellectum in aliquo terminari deprehendi, sicque formavi ideam finiti *esse*, sive finitæ perfectionis, limitatæ voluntatis, limitati intellectus, ultraque ea, *esse* infinitum, perfectionem infinitam, voluntatem infinitam & intellectum infinitum cogitavi, eo ipso & *esse*, & perfectionem & *voluntatem* & *intellectum* in me & in illo infinito ente deprehendi. Sic verò simul deprehendo, me, dum hæc omnia Deo assigno, non idolum aliquod mentis meæ fingere, sed revera Deo tribuere id, quod ei nullo jure potest denegari. Neque tamen propterea ponetur aliqua inter finitum & infinitum proportio vel analogia, nisi per analogiam istam intelligas simplicem convenientiam & similitudinem, de quâ jam fuit dictum, quamque non esse absurdam, mox fuit demonstratum. Proportio inter ea intercedit, quæ communi aliquâ mensurâ queunt mensurari; ita inter nanum & gigantem proportio quædam invenitur: At nulla inter extensionem finitam & infinitam, quia quotiescunque extensionem illi finitæ æqualem applicueris infinitæ, semper infinitum restabit de eâ sumendum. Ita quoque, quamvis Deus nobiscum conveniat in τῷ *esse*, *velle & intelligere*, nulla tamen inter nos & Deum propterea erit proportio, quia etsi illud *esse* meum, sive meas perfectiones supponam augeri, voluntatem item meam plura efficere atque antea, intellectum meum ad plura objecta se extendere, nunquam tamen hâc ratione assequar *esse* infinitum, voluntatem & intellectum planè infinitum, nullamque sic experior esse communem meæ essentiæ, intellectui & voluntati, atque Dei essentiæ, intellectui & voluntati mensuram; &, si quoddam ens me majus concipiam, majores habens perfectiones, majorem efficaciam voluntatis, & ad plura se extendentem intellectum, quamdiu illud finitum suppono, nunquam poterit ap-

pli-

plicari tanquam mensura quædam, quâ Deus infinitus & ego finitus unquam adæquemur.

§. V. Sed nondum me video expeditum ex illis difficultatibus, in quas me antea deprehendi conjectum. Duo genera rerum creatarum deprehendi, res nimirum cogitantes, hoc est, intelligentes & volentes, & res extensas. Observavi, ipsius infinitatem non obstare, quò minus mecum quodammodo conveniat in intellectu & voluntate, quidni dicamus, eandem infinitatem non impedire, quò minus cum rebus extensis in extensione conveniat & commensuretur, atque ita eum ut rem infinite extensam concipiamus? Revoco tamen mihi in memoriam, ex iis, quæ de Deo mecum comparato cognovi, commune quidem supponi Esse, Intelligere & Velle, non verò *extensum esse*. Dum enim me spectavi tantùm ut rem cogitantem, illud omne, esse nempe, intelligere & velle in me & in Deo deprehendi, sed non idem dici potest de extensione; non enim deprehendi, me esse extensum, sed tantùm cogitantem; & si quædam extensio, sive, corpus aliquod sit mihi arctè admodum conjunctum, non tamen illud ipsum ad me pertinet, quâtenus sum res cogitans, neque ad illud mei, quod me jam esse deprehendi. Non ergo id, quod est cogitans, potest simul esse extensum: distinguuntur enim planè *naturâ*, adeò ut, si quis dicere velit, *cogitare*, & *extensum esse*, unum esse naturâ & essentiâ, dicat, eundem conceptum nos formare de cogitatione ac de extensione, atque ita res cogitans erit res extensa & vice versâ, cùm tamen eo ipso, quo præter illud *cogitare* etiam *extensum* velit Deum, hæc duo inter se invicem apertè distinxerit. Non ergo potest res cogitans esse extensa, sicut lignum non potest esse ferrum, imò multò minus, cùm lignum & ferrum in communi materia, h. e. in extensione inter se invicem conveniant.

§. VI. Sic igitur Deum cognovimus tanquam Esse, Intelligere & Velle, quod quomodo à nostro *esse* intelligere & velle discernatur, nunc nobis est videndum. *Esse* illud deprehendimus in nobis quidem ex eo, quòd cogitamus, sed cùm in ipsâ illâ cogitatione nostrâ limites invenerimus multos, *esse* illud planè finitum & restrictum animadvertimus. Simul observavimus, illud esse nostrum continuò aliunde dependere, neque ex eo, quod nunc sumus, sequi, etiam nos postea futuros; unde colligimus, nos quovis momento fieri

quasi de novo ab illo ente, à quo semel sumus facti. Ita verò *esse* nostrum semper est in fieri, nosque opposité ad Deum possumus potius dici *semper fieri*, Deum verò *semper esse* & *simpliciter esse* dicemus. Sic in Deo nihil concipiemus nisi *esse*, sic omne *non esse* ab ipso excludemus, omnem imperfectionem removebimus, nihil ipsi assignabimus nisi id, quod sit simpliciter esse, & quod sit mera realitas, mera perfectio, nihil quod quamcunque imperfectionem habeat implicitam aut intermixtam. Sic Deo competit ex se τὸ esse, est Deus reale quid planè, est ipsa realitas; creatura verò non ex se habens esse, sed aliunde illud perpetuo accipiens, semper est in fieri, quandocunque illa *est*.

§. VII. Verum enim verò, quando tantùm in Deo cognoscimus τὸ esse simpliciter, nondum plenum satis & distinctum habemus de ipso conceptum; Sic cognoscimus Deum esse substantiam summam, quæ nullâ aliâ re absolutè loquendo ad subsistendum indiget, nec tanquam subjecto cui insit, nec tanquam causâ, à quâ efficiatur. Sed hoc solum, quòd cognoscamus, Deum esse substantiam, nos non afficit, debeo enim substantiam cognoscere ex aliquo ejus attributo. Vidimus autem superius, Deo non minus competere Intelligere & Velle ac Esse; illud igitur Esse in velle & intelligere situm esse ponere debemus; cùm enim in Deo nihil aliud sit quàm Esse simpliciter, illud ergo Intelligere & Velle, quod est in Deo, ad Esse istud pertinet. Tale idcirco erit istud Intelligere & Velle, ut nihil in eo concipere debeamus, quod vel minimum non esse, vel minimum imperfectionis in se involvat. Erit igitur Deus, Intellectus Infinitus, erit voluntas Infinita; erit Intellectus summè perfectus, erit Voluntas summè perfecta. Intelligere igitur istud & Velle, est planè infinitum intelligere, & est Velle omne, sicut etiam Esse omne & Esse simpliciter in ipso antea deprehendimus. Videbo quid in me sit Intelligere & velle ut id, in quo nulla est imperfectio, etiam in Deo observem. Nos volumus nosmet ipsos, h. e. amamus nos, delectamur nobis ipsis, nullam habemus ideam de nobis aliunde communicatam, sed quam habemus, habemus ex nobis ipsis, dum cogitamus, quia non possumus non cogitationis nostræ esse conscii; De aliis rebus, quam habemus ideam, non habemus ex nobis ipsis; sed aliunde concessam & certo modo determinatam. Quidni quoque Deus habeat infinitam talem sui ipsius ideam, eo ipso, quo est res cogitans infinita? Quidni quoque Deus velit semetipsum?

§. VIII.

§. VIII. Sic satis convenit inter Deum & hominem hâc in parte. Sed quomodo Deus ideas habeat de aliis rebus quæri potest? Non enim potest habere aliunde, sicut nos, cùm non Deus à rebus, sed res dependeant à Deo. Nos aliunde accepimus ideas, neque habere possumus alias ideas, quàm dependentes à rebus, ac propterea iis convenientes. At Deus debet habere ideas rerum ex semetipso. Quæritur, an eas habeat ex intellectu suo, an ex voluntate? Per Voluntatem intelligimus id quo judicat, i.e. quo affirmat vel negat; Dein etiam id, quo probat vel aversatur. Non potest Deus judicare, non potest affirmare, corpus esse extensum, mentem esse cogitantem, triangulum esse figuram tribus lateribus comprehensam, nisi hoc intelligat: Ergo prius concipiendus est à nobis divinus intellectus, quo intelligit corpus, mentem, triangulum, non potest Deus etiam probare vel improbare id, quod non cognoscit, non intelligit. Ergo etiam hujus volitionis respectu præcedit intellectus. At quomodo intelligit res istas? Dubitari non potest, quin eas intelligat per ideas, quas non habet aliunde, uti se res habet ratione idearum humanarum, sed ipsemet format suo intellectu & simul constituit omnium rerum essentias. Sed unde format intellectus istas ideas de rebus aliis? Non potest dici aliunde formare, quàm ex semetipso, quia aliunde sumere eas nequit. Et quamvìs intelligi non possit, *quomodo* idea trianguli, extensionis, mentis &c. cohæreat cum intellectu divino, non tamen hæc sufficiens est causa negandi, *quòd* ex intellectu divino non habeant ortum, non trahant originem, cùm satis ex dictis liqueat & demonstratum sit, ab intellectu divino eas dependere & ab illo formari. Nec verò magis intelliges istum nexum, si dicas, Deum formare ideas rerum per voluntatem suam; Debet enim nihilominus illas formare ex semet ipso, nec illa formatio idearum ex semetipso majorem habet connexionem cum voluntate divinâ, quàm cum divino intellectu, cùm è contrario ideæ magis videantur convenire cum intellectu, cujus sunt proprium objectum, quàm cum voluntate, cujus objectum sunt rerum veritas & bonitas. Intellectûs est percipere, an verò percipiendo passivè an active se habeat, id ex ejus infinitate vel finitudine est derivandum. Humanus Intellectus, quia finitus est, passivè tantùm se habet, dum res percipit; At Intellectus divinus, quia est Infinitus & Independens activè ut se habeat, oportet, dum ideas

formar,

format. Quòd si putes, nullam connexionem esse inter Dei intellectum infinitum & ideam trianguli, vermis &c. quia nulla intercedit similitudo, dicam similiter, nec connexionem esse inter Dei voluntatem infinitam & istam ideam propter eandem rationem. Falleris verò, si putes connexionem tantùm intercedere inter similia, non inter dissimilia; Inde enim sequeretur, nullam quoque connexionem intercedere inter Dei voluntatem & ideas, quod tu tamen supponis. Sic etiam sequeretur, nullam planè intercedere connexionem inter Deum & creaturas, quia dissimiles sunt Deo, qua ratione ne quidem à Deo dependerent, atque adeò creaturæ non essent. Deus facit illam connexionem, quæ sine Deo nulla foret, neque major est ratio, quare potius illam formet per voluntatem, quàm per intellectum. Deum intelligendo semet ipsum infinita & summè perfecta intellectione, intelligit etiam in semetipso omnes res alias à se diversas, quæcunque sunt aut esse possunt. Sic objectum illud, dum sic est in Deo à semetipso intellecto, prius concipitur Dei illa intellectione, quâ istud objectum intelligitur, quod ad intellectionis naturam videtur requiri, ut objectum ista intellectione sit prius. Ita verò ubi concepimus, Deum intellexisse semetipsum, concipere quoque debemus in Deo, sic infinita intellectione intellecto, reperiri res omnes, atque Deum sic ex semetipso omnium aliarum rerum ideas formare, quæ eatenus dependent ab ipsius intellectu, quatenus dependent à semet intellecto; quod non possumus aliter intelligere, quàm quòd Deus æquivaleat sua infinita perfectione omnibus rebus, quæcunque sunt aut esse possunt, imò sic omnes res infinito superet intervallo. Ita autem à posteriori id tantùm colligimus, nec puto ultra hîc nos progredi posse. Ut enim dicatur, Deum propterea intelligere res in semetipso, quòd intelligat, quomodo ipse sit imitabilis creaturis, id absurdum admodum videtur: An ergo Deus est imitabilis à verme, à serpente, à re extensâ, à lapide, à triangulo, à circulo &c. quorum omnium ideas Deus format. Est hæc sententia valdè confusa, eaque Deum proponit ad modum excellentissimæ alicujus imaginis summi artificis, cujus quidem varias partes possint imitari aliæ imagines, non tamen omnes simul & semel. Non enim potest intelligi, quomodo Deum infinitum, qui nihil est aliud, quàm Esse simpliciter & infinitum Intelligere & Velle, pos-

possint imitari creaturæ finitæ etiam illæ, inter quas & Deum vix ulla intercedit similitudo. Nullam nos intelligimus connexionem inter Deum & res alias, nisi quam ipse faciat Deus; &, cùm nos infinitum Deum non capiamus, mirum etiam videri non debet, quòd non capiamus, quomodo sic omnes res sint in Deo, adeoque, quomodo Deus intelligendo semetipsum perfectissimo & infinito modo, etiam sic omnia intelligat in semetipso.

§. IX. Tentemus tamen, num non aliquanto propius possimus accedere. Deus intelligendo semetipsum se intelligit ut infinitum perfectione, juxta dicta. Dum verò ego me ipsum ut finitum intellexi, non potui formare ideam mei ut finiti, nisi comparatione instituta cum ente summè perfecto, cum ente perfectionis infinitæ. Quidni dicam, dum Deus semetipsum ut infinitum *Esse*, *Intelligere & Velle* intelligit, Deum eo ipso formare ideam finiti esse, intelligere & velle. Dum Deus format ideam Summi *Esse*, *Intelligere* & *Velle*, non potest id à nobis concipi, quin cogitemus, eo ipso formare ideam *esse*, quod sit minus, *finiti esse*, *intellectus & voluntatis*, eamque planè distinctam, adeoque ideam ejus quod *tantùm est*, quod non intelligit & vult; & quia illud esse, quod non intelligit & vult, non potest concipi generatim & confusè à Deo, in quem idea confusa non cadit, debet aliquid habere reale, quo distinguatur ab intellectu & voluntate, Deus autem, dum semetipsum intelligit, format ideam sui ipsius tanquam purissimi actus, qui non sit in potentia, nec aliunde dependeat; sic eo ipso etiam format ideam ejus, quod non est actus, sed mera potentia, planè aliunde dependens, quod ens est materia sive extensio, sub quo conceptu *Materia* communiter à Scholasticis repræsentatur; & quoniam istius materiæ sive extensionis idea talis est, ut non queat aliter formari, quàm ut indefinita, quatenus ultra quosvis ejus limites semper, etiam à nobis finitis, aliqua ulterior extensio in indefinitum concipitur, non dubitari potest, quin etiam Deus eandem ideam formet istius extensionis, quam tamen ipse, prout est infinitus, planè comprehendit, sicut etiam semetipsum infinitum comprehendere est dicendus. Sic quoque dum Deus semetipsum intelligit tanquam infinitum intellectum & voluntatem, censendum est, illum eo ipso quoque formare ideam intellectus finiti & voluntatis finitæ. In illâ autem indefinita extensione intelligit existentiam non necessariam eo ipso, quo format

ideam non actus sed meræ potentiæ, plane aliunde, h. e. à se, Deo, dependentis, adeoque existentiam merè possibilem, intelligit præterea in illa divisibilitatem, quòdque aliæ atque aliæ partes possint in ea constitui, atque cum aliis conjungi & ab iis removeri, quodque sic possint esse varii motus in ea, variarum particularum inter se conjunctarum quies, variæ partium figuræ, quæ suas habent varias proprietates &c. quæ omnia ut possibilia intelligit, quia ipsam istam extensionem tantùm ex se ut possibilem intelligit, dum se ut purum actum intelligit, juxta ea, quæ antea vidimus. Nec putandum est in ipsa illa extensione indefinita inclusam esse potius quietem, quàm motum, cùm ipsa extensio ista nihil aliud in se contineat, quàm longitudinem latitudinem & profunditatem indefinitam, atque quies non possit prius considerari, quàm divisibilitas, & earum motus vel cohæsio cum aliis partibus, cum quibus sunt conjunctæ, quæ quies appellatur. Sic quoque Deus intellectum & voluntatem finitam intelligens ex eo, quod se ipsum ut infinitum intelligere & velle concipit, nullam in istis mentibus videt necessariam existentiam, sed possibilem tantùm, easque mentes infinitis modis variabiles, sicut materiam ut infinitis modis variabilem concepit. Ita Deus & semetipsum & omnia in se ipso, infinita planè & perfectissima ratione intelligit, adeoque Deo assignanda hujusmodi intellectus & voluntas, à qua & ego & aliud omne, quod præter me est, dependet omni modo.

§. X. Quamdiu enim extensionem indefinitam, ut & mentes finitas, tantùm consideramus ut objectum divini intellectus, possibilem tantum habent existentiam, non futuram, non necessariam. Quantum ergo attinet ad materiam, Deus ab æterno voluit, ut ea distingueretur in tot diversa corpora, quot in universo reperiuntur, & postquam semel plurima corpora creatione formasset, voluit, ut alia post alia certis quibusdam legibus naturæ & certo quodam ordine orirentur, quem nunc in rerum natura videmus. Voluit etiam Deus, ut essent variæ mentes finitæ intelligentes & volentes, eæque vel cum corpore, quale humanum est, eo modo conjunctæ, quem nos in nobis experimur, vel à corpore liberæ, atque has mentes, inprimis humanas, certo etiam quodam ordine & modo & inter se, & cum aliis corporibus conjunxit. Et sanè quòd in Deo sit voluntas, vel ex eo intelligimus, quòd ipsum Velle sit perfectio absolute & sim-

ſimpliciter talis, quippe quæ nullam importat imperfectionem. Deo enim, cui ſimpliciter Eſſe competit, etiam hoc eſſe neceſſariò eſt aſſignandum, quod *Velle* importat. Præterea, dum à Deo omnia dependere cogito, non poſſum non ei aſſignare actionem, in qua iſta dependentia fundatur. Atqui hæc actio nihil aliud eſſe poteſt, quàm Efficax ipſius Voluntas, quæ propterea Deo neceſſariò eſt aſſignanda. Nec verò tantoperè differt in Deo Intellectus & Voluntas, quantum differt in creaturis: Poſſumus enim quædam intelligere, quæ non volumus, & è contrario volumus quædam, quod quidem fit perperam, quæ non intelligimus. At in Deo hîc ſumma eſt Intellectûs & Voluntatis identitas concipienda, juxta dicta, neque quicquam ille vult, quin eo ipſo, quo id vult, ſimul quoque intelligat. Id etiam, quod intelligit, eo ipſo eſt aliquid reale, quia ſuo intellectu, ut ſupra vidimus, format rerum eſſentias; vult ergo illud ipſum. Adde, quòd in quavis clarâ idea contineatur affirmatio ejus, quod in illa reperitur, etiam in ipſis creaturis, uti prima Parte fuit obſervatum: At dubitari nequit, quin Idea, quam Deus habet de rebus, ſit longe clariſſima.

XI. Atque ex dictis jam porrò elicimus, quòd, cùm intelligere & velle in Deo ſummo modo identificentur, unus idemque planè actus fuerit Dei intelligere & velle; &, ſi Dei Voluntas & Intellectus ſit ſimpliciter eſſe, non poteſt, ut in hominibus, una volitio alteri ſuccedere; quæ enim volitio poſtea in Deo oriretur in ipſo non fuiſſet, adeoque in Deo fuiſſet aliquod *non eſſe*; atque ita non poſſet dici, ipſius naturam in *eſſe ſimpliciter* conſiſtere. Præterea, quòd in creaturis alii actus aliis ſuccedunt, id omne oritur ex eo, quòd nulli iis ſint eſſentiales, (quatenus creatura rationalis poteſt eſſe quodam tempore ſine hoc vel illo, quamvis eſſe illa non poſſet, ſi non aliquis iſtorum actuum adeſſet) inde enim fit, quod alios acquirant, & ſic ad hos vel illos ſint in habitu vel potentia: At cùm Intelligere & Velle non differant à Dei Eſſe, erit utique omne Intelligere & Velle ipſi eſſentiale, & per conſequens non poteſt in Deo alter actus alteri ſuccedere. In hominibus etiam propterea diverſi ſunt actus ſe invicem ſubſequentes juxta ordinem rerum, à quo dependent, & cui, ſi ritè inſtituantur conformari debent, at Deus eſt auctor iſtius ordinis, eumque ſuo intellectu formavit, ad quod opus fuit, ut ſimul uno eodemque actu res iſtas omnes conci-

peret, quas sic inter se invicem ordinavit & disposuit. Quin imò si homines plura simul conentur intelligere, formant conceptus, non distinctos, sed planè confusos, quod ipsorum intellectionem non juvat, sed impedit potius; at in Deo non potest locum habere conceptus confusus, quippe qui de *non esse* participat, ac proin hoc nullo modo est verendum, si unico actu omnia complectatur, ut propterea debeat censeri formare conceptum confusum. Ab hoc enim actu divino dependent omnes res à se invicem maximè distinctæ, quas Deus per hunc ipsum actum distinguit, qui propterea confusus nullâ planè ratione concipi potest. Nos assueti sumus intelligere intellectum & voluntatem finitam, à qua non omnia & singula dependent, cujus actus propterea, finitur per alium actum, qui alteri priori succedit; sed in hôc actu divina omnia aliter se habent; omnia enim & singula ab isto actu dependent, nec propterea finiri potest per alium actum, sed infinitus ille semper est & perseverat. Quod tantùm quædam à voluntate humana dependeant, id est propter ejus imperfectionem & inefficaciam, quæ tanta est, ut quovis momento Deus istam voluntatem humanam conservet & ejus actum producat, & id quoque, quod ab isto voluntatis humanæ actu efficitur, totam suam realitatem à voluntate divina consequatur. Quia igitur adeo imperfecta est volitio humana, alter actus alteri succedat, oportet, ut sic per multitudinem actuum quodammodo compensetur id, quod deest actui finito & imperfecto. At à voluntate divina omnia & singula dependent, non hîc successione opus, & illa etiam ne quidem locum hîc habere potest; sed unicus est hic actus, quo Deus omnia & singula simul & vult & intelligit. Unicus iste actus est, quo voluit Deus & ea quæ jam facta sunt, & quæ nunc sunt, & quæ imposterum sunt futura, & quidem cum omnibus suis circumstantiis & relationibus, quas inter se invicem habent; ut, quot gramina sint futura, quamdiu mundus steterit, quæ & quot & quantæ variationes in interioribus terræ, quæ & quot & quantæ in omnibus creaturis, & alia infinita similia. Neque tamen simpliciter repugnat, ut homines plura unico actu intelligant. Quòd possit homo unico actu plura simul intelligere, patet tùm in Mathematicis insignioribus, qui unico actu vident conclusiones in præmissis, quas alii variis actibus ex iis debent elicere; tùm in quibusvis hominibus, dum de affirmante propositione judicium formant;

mant; tunc enim simul subjectum & prædicatum ut intelligant, oportet; ita dum de harmonia Musica judicant, simul omnes illos sonos, qui harmoniam istam constituunt, debent intelligere. Sic quando plurium linearum habitudines & relationes ad se invicem cognoscuntur, oportet, ut unico actu omnes illæ lineæ simul intelligantur. Quòd autem hominum nemo possit ita unico actu intelligere, inde est, quòd quilibet homo sit finitus, adeoque actus quoque ejus quilibet sit finitus: at Deus infinitus est planè, & ea propter actu unico infinito infinita simul comprehendit. His adde, quod si Deus non unico actu simul omnia intelligeret & vellet, sequeretur, posse in illo volitionem aliquam esse futuram, sicque volitio aliqua possibilis posset transire in futuram. At hoc planè est contradictorium. Si enim id posset fieri, fieret illud vel à creatura quæ sic determinaret Deum, ut possibilis ista volitio transiret in futuram, quâ ratione creatura foret Deus, atque efficeret ut Deus à se dependeret, sicque ille non amplius foret Deus; vel fieret istud à Deo, quatenus Deus vellet ab æterno, ut hæc ipsius volitio esset in tempore, quod iterum est contradictorium: Si enim Deus velit ab æterno, ut hæc volitio adsit ei in tempore, jam ab æterno eam habebit, sicque nulla nova volitio in ipsum cadet.

§. XII. Sic plane manifestum est & à priori demonstratum, unicum esse divinæ voluntatis actum, quo omnia simul vult & intelligit: difficultas tamen hîc sese exhibet nobis maxima, quomodo possit unicus actus divinus omnia simul & semel intelligere & velle; quomodo sit possibile, ut hæc omnia unico & simplicissimo actu divino comprehendantur? Videtur tamen tota illa difficultas huic inniti fundamento, quod supponatur, actum illum esse finitum, id quod secus planè se habet: est enim actus perpetuus & perseverans ab æterno in æternum, absque initio, absque fine. Cum igitur actus ille sit planè infinitus, non mirum videri debet, quòd omnia & singula, quòd infinita comprehendat; quin imò è contrario mirum foret, neque posset absque contradictione dici, quòd non comprehendantur omnia illa ab unico isto & simplicissimo divinæ voluntatis actu. Saltem impossibile est, ut illa omnia, quæ simul existunt, non comprehenderentur unico isto & simplicissimo actu. Si enim non comprehenderentur, non existerent, quod est contra hypothesin: Sic igitur existerent, & non existerent. Existunt enim illa

omnia simul & semel, quia ista omnia simul & semel voluntur, ut sic dicam, vel efficiuntur per voluntatem: non enim à se ipsis existunt, sed existentiam habent suam ab illo summo & independente ente, & quidem non aliter, quàm quatenus illud ens habet suam voluntatem: habent autem ista omnia illam existentiam simul & semel, ergo illa voluntas quoque omnia hæc simul velle debet. Porrò, quæ sic simul existunt, habent suam connexionem, tum cum aliis præteritis, tùm cum aliis futuris, & illa iterum cum aliis, & hæc etiam cum aliis, atque sic de omnibus est judicandum : atqui hanc connexionem planè habent à Deo, à quo dependent; quod non potest fieri, nisi, dum sunt, Deus istam connexionem velit : non enim aliàs haberent : Non potest autem velle, nisi etiam velit illas res, cum quibus connexionem habent, & sic de aliis. Sic ergo necessarium est, ut unico actu velit, quia omnia sunt connexa & illam connexionem habent à Deo. Si nunc vult omnia simul, etiam antea voluit, quia nulla ratio mutationis istius voluntatis. Ineffabile igitur est hoc totum, quod esse quidem intelligi potest, quomodo autem sit, intelligi nequit à nobis finitis, neque propterea ut intelligatur debet laborari; Quin eo ipso pro certo foret habendum, quòd illud si intelligi à nobis posset finitis, non designaret actum Dei infinitum, qui eo ipso, quo talis est, intelligi non potest.

§. XIII. Alia adhuc hîc se offert difficultas, quòd nempe, si Deus unico & simplicissimo actu omnia vult & intelligit, actus ille videatur ob suam continuam perseverantiam tædium aliquod & defatigationem inferre : ita enim nobis videtur obtingere, si diu inhærendum sit uni objecto & quidem per unicum aliquem actum, quod tunc tædium & defatigatio in nobis soleat oriri. Verùm enim verò hæc ipsa difficultas, si ad eam rectè attendamus, semetipsam planè expedit. Deus enim per hunc actum suum unicum non versatur circa unum objectum, sed circa infinita, &, dum est conscius suæ voluntatis, versatur etiam circa semetipsum suo intellectu, & sic hoc ipso unico actu semetipsum quoque intelligit. Nos etiam ob nostram finitudinem non possumus unico actu vel unius objecti perfectiones exhaurire, multò minus omnia simul & semel nobis repræsentare; quod igitur unicus actus nobis repræsentat id exiguum est admodum, quoniam verò sciendi sumus cupidi, non debet unus actus nimis diu durare, sed progrediendum est ad alium, ut sic

ma-

majus in scientiâ augmentum acquiramus; nostra enim perfectio in variatione & mutatione consistit; quòd si igitur unico actui nimis diu inhæreamus id tædium nobis ingenerat, quòd sic in perfectione nostrâ augenda impediamur. At Dei iste actus unicus simul est infinitus, quo & semetipsum, & omnia, quæ à se dependent, comprehendit. Locum ergo nullum potest habere defatigatio & tædium in tali actu, qui omnia objecta, qui Deum ipsum infinito modo repræsentat. Defatigatio etiam & tædium sæpe inde oritur, quòd objectum aliquod sit ingratum, ut in doloris sensu obtinet; at nihil est, quod Deo invito possit obvenire, quodque ipsi propterea ingratum esse queat, cum ille non aliunde, sed omnia objecta ab ipso & quidem ab unico illo actu voluntatis sive intellectus (perinde est quomodo appelles, cùm tantùm differant respectu) dependeant. Nec hîc dissimulandum, defatigationem in hominibus inde oriri, quòd, dùm aliquid intelligimus, id vix soleat fieri absque adjunctâ imaginatione, ad quam conservandam opus est continuo spirituum affluxu, qui sic solent diffluere & dissipari, quæ causa est nostræ defatigationis: Quæ in Deo locum habere nequit, cùm homo non sit, adeoque humanæ imperfectiones in eum cadere nequeant.

§. XIV. Hactenus ergo deprehendi in Deo *perpetuum esse* & quidem *esse simpliciter*, *esse merum*, in quo nihil sit ex non esse: Deprehendi in eodem perpetuum intelligere & velle; & tale intelligere & velle, quod sit perpetuum esse, dico, constituere Dei essentiam; qua ratione fundamentum positum est omnium aliarum divinarum proprietatum. Inveni nunc essentiam divinam consistentem in *Esse*, in quo nullum sit *non esse*, in *Intelligere* quod omnem intellectum superat atque semetipsum & omnia alia comprehendit, & in *Velle* quod absolutè sit independens, & à quo omne aliud esse dependet. Dum enim *simpliciter Esse* considero, non possum non in illo deprehendere intelligere ex semetipso sui ipsius & per semetipsum aliarum omnium rerum, quod nullis aliunde acceptis, sive cum natura datis, sive postea acquisitis, juvari potest ideis, sed quod omnium aliarum idearum, omnis cujuscunque cognitionis unica sit origo; reperio etiam in illo summam & independentem plane volitionem sine quâ illud *Esse* non intelligo, sed ea positâ quale sit illud Esse in quo nullum deprehendi potest non esse, clarè perspicio. Obstupesco hîc & hæreo luce tantâ perfusus; quæ enim in aliis reperi dis-

disjuncta, ea hîc summis modis identificata agnosco. *Essentiam Dei* constituit *Esse simpliciter*, quod ab infinito intellectu & voluntate non differt, sed sicut in illo esse, summum Intelligere & Velle, ita in Intelligere Velle, & in Velle, Esse & Intelligere simul mihi repræsento; & hoc Esse, hoc Intelligere, hoc Velle non nisi in unico & simplicissimo actu consistit. Nihil aliud in Deo est præter istam *Essentiam*, & quid aliud esse posset, cùm illa essentia supereminear omnibus, quæcunque cogitari queunt? Si tamen illa essentia divina ad alia quævis, ad me ipsum, & quæ existunt alia referatur, orientur hinc variæ ad ipsam relationes, unde variæ illi essentiæ possunt assignari denominationes, quod est, quod nomine Attributorum solet appellari. Atque hîc primo occurrit expendenda ejus *Infinitas*, quæ jam antea se exhibuit, dum illam Essentiam mecum & cum aliis rebus comparavi. Est igitur Infinitas Attributum Dei primum, quod post Essentiam sese mihi offert distinctè contemplandum. In quo enim est omne Esse, is nullos habet limites, quos si haberet, non esset omne esse, cùm limites sive fines negent ulterius esse. Ubi ejusmodi est Intellectus, qui penetrat, qui excedit omnia, is nullis limitibus nullis finibus potest esse conclusus. Ubi quoque talis volitio, à quâ omnia, illa sanè nullis limitibus potest esse restricta; voluntas enim illa est, quæ omnibus rebus dat & præfigit limites, nullos aliunde sumit; si enim sumeret aliunde, non esset voluntas, à quâ omnia omnino dependerent; hoc enim quod figeret limites inde planè non dependeret.

§. XV. Ex hac divina essentia etiam sequitur, quòd à se *fit*, ubi *esse* significat *existere*. Ubi enim est simpliciter Esse, ubi merum est Esse, nullum non esse, ibi non potest non esse existentia. Quod enim non existit, tantùm abest ut possit dici habere omne esse, ut potius nullum habeat verè sive actu esse. Nec voluntas, à qua omnia pendent, potest concipi absque existentia: Velle enim in se comprehendit existere, & velle tale, à quo omnia dependent, infert à se existere, hoc est, sibi ipsi ad existendum sufficere, & per consequens etiam existere; si enim omnibus aliis ad existendum sufficiat, quidni à se ipso existeret? Si tantos habeat thesauros, ut aliis inde erogare possit, quidni sibi ipsi sufficeret. Nec posset aliis largiri omnia, quæ habent, si à se ipso non existeret, sed potius hoc acceptum esset referendum illi enti, à quo haberet existentiam, quam si istud

istud ens ad momentum non largiretur, nihil posset largiri alteri. Quòd si à se ipso non existeret, ne quidem existeret; non enim posset habere existentiam ab alio, cùm omnia à se dependeant: existit ergo omninò à se ipso. Potest hoc ipsum quoque ex priori Attributo confici. Cùm enim illud ens existat, non potest esse ab alio: Si enim esset ab alio esset limitatum, limites enim sunt ab alio: Atqui demonstratum est illud ens esse infinitum. Hoc verò est II'dum attributum, cujus conceptum nos formamus, dum Deum comparamus cum aliis rebus, quas produxit, & simul animum advertimus ad ipsum, eumque ut nullius rei indigum ad existendum, sed & aliis quibusvis rebus & sibi ipsi perfectissimè sufficientem, contemplamur.

§. XVI. Hinc jam oritur III'um divinum Attributum, quo Deum concipimus ut *Necessarium* omni modo. Qui enim est à se ipso, sibi ipsi & aliis omnibus ad existendum sufficit, is non potest non existere, quia ex se ipso existit, & si is non existeret, nihil quicquam rerum existere posset. Implicata sunt in se invicem Dei *esse simpliciter*, ejus *intelligere* perfectissimum, quo omnia mentis acie penetrat & *Velle* unico & simplicissimo actu, à quo omnia dependent, uti superius §. VII. vidimus. Quòd Deus necessariò existat, evidens satis est ex eo, quòd habeat omne *Esse*, omne *reale*, omnem *perfectionem*; negare enim nequit, quin sit magna perfectio hæc necessaria existentia. Quidni verò illud ens necessariò existeret, à quo est omnis necessitas, quæcunque est in rebus, cùm & res ipsæ & omnes earum modi & quæcunque alia, quæ sunt in iis circumstantiæ, unicè à Dei voluntate dependeant? Et quod sibi ipsi perfectissimè ad existendum sufficit non potest non existere. Quod enim est à se ipso illi existentia est essentialis, adeoque pertinet ad ejus essentiam: Quod autem est essentiale rei, id est rei necessarium; cùm eo negato ipsa Existentia rei neganda foret. Dein, quòd aliæ res non existant aliquando, id inde habet ortum, quod iis possit deesse causa existentiæ; potest enim illud ens, à quo dependent, velle operari eorum existentiam certo quodam ordine & tempore, quod tempus si non adsit, nec illæ ipsæ existere sunt censendæ: At in Deo nunquam potest deesse ratio existendi, quæ eo ipso ponitur, quo Deus concipitur, uti visum est antea. Potest etiam hoc modo istud Dei attributum demonstrari, Si Deus non est ens Ne-

cessarium : ergo posset aliquando non esse : si autem ponatur aliquando non esse, erit planè Impossibilis : nam non poterit ab alio esse, quia nullum ens adeo perfectum concipitur, quàm Deus: non ergo posset conferre perfectionem alteri, quam illud ipsum ens non haberet. A se verò etiam non erit eo ipso, quo ponitur non esse: Tale enim ens non est à se. Quàm verò absurdum est, ens, quod habet summas perfectiones etiam impossibile esse, hoc est, nullas perfectiones posse habere! Quod si verò Deus esset Impossibilis, multò magis omnes aliæ res Impossibiles forent : Sic nec possibilis esset is, qui talia, statueret, & per consequens non esset.

§. XVII. Ex his jam porrò resultat *Æternitas*, sive potius, in his omnibus eam concipere licet, quæ IV tum est Attributum, quod mentis meæ oculis se offert. Quod enim à se est, quod sibi ipsi ad existendum sufficit, id semper existit, id nunquam potest non existere, adeoque nec habet initium, nec finem habere potest. Quod est infinitum neque initio neque fine limitari potest. Ipsa hæc essentia Dei Æternitatem Dei infert, eamque veram & propriè sic dictam; nihil enim in eâ est reperire, quod ullam ad initium vel finem vel successionem habeat respectum. Ubi tantùm est *esse* ibi non est *non esse*, initium autem τὸ esse supponit prævium non esse : Ubi tantùm est Esse, ibi non est finis, qui demum inferri potest, quando post esse sequitur non esse; ubi tantùm est Esse, non est finis alicujus esse & initium novi esse, quod in successione locum habet. Sic unicus indivisus actus omnem successionem excludit, quæ tùm demum locum habet, ubi unus actus alterum subsequitur. Et quidem de eo, quòd Æternitas non habeat initium nec finem, nulla est difficultas inter homines, quòd omnes facile admittant æternitatem initio & fine carere, cùm etiam tempori hanc ideam perperam applicent, sed successionem multi Æternitati conantur affingere; unde etiam est, ut tempus absque initio se posse concipere opinentur. Scilicet omnes cùm nati simus in tempore sensuum interventu formavimus ideam motus corporum, è vicinia aliorum corporum recedentium, atque sic comparando motus illorum corporum, quos in superficie terræ videmus, cum motibus illis æqualibus, quos in cœlis observamus, formamus ideam temporis, quod per horas, dies, annos metimur, & ad istud tempus mensuramus nostræ vitæ actiones. Sic ergo cogitantes postea, Deum existere, qui nos & omnia quæ videmus con-

conservat, cum & ad res præteritas & præsentes & futuras referimus, atque sic similiter in ejus essentia quendam fluxum sive successionem concipimus, quamvìs propter ejus summam perfectionem nullum ei queamus initium vel finem assignare. Ita conflamus ideam aliquam confusam & mixtam ex tempore & æternitate, quod etiam ostendimus compositione ipsius nominis, quando eam per *Tempus æternum* exprimimus. Et quamvìs alii ideam temporis restringant & in tempore tantùm velint concipi successionem, quæ habuerit initium & habitura sit finem, tribuunt tamen Deo *Durationem*, in qua initium & finem negant, sed successionem non negant, quæ etiam in idea durationis continetur, neque ab ea auferri potest. Atque ita idem, quod priores, committunt peccatum, durationem æternam ex Æternitate & Tempore conflantes. Hoc igitur ut evitemus, abstrahendum est ab omni tempore, atque neganda per suppositionem omnis corporum existentia, quemadmodum in primis Cartesii Meditationibus est factum; attendendum tantummodo est, quòd nos simus, qui cogitamus, & quòd Deus existat, à quo dependemus & conservamur; de motu & motus proprietate, quæ est successio, nihil cogitandum: Sic Dei existentiam concipiemus tanquam summè perfectam, à qua omnis imperfectio, qualis in principio, fine & successione deprehenditur, quàm longissimè est removenda. Quod si fiat, videmus, quod dùm à Deo removemus initium, finem & successionem, ab ipso removeamus negationes, adeoque nihil aliud eo ipso Deo assignemus, quàm perfectissimam existentiam. Cavendum igitur est, ne nos hîc fallant voces positivæ, *initium*, *finis*, *successio* & similes aliæ, quasi illæ aliquam perfectionem in rebus, quibus conveniunt, ponant, & propterea hæreamus, si ista omnia de Deo debeamus negare, timentes, ne sic aliquid positivi vel realitatem aut perfectionem aliquam ei detrahamus, cùm è contrario horum omnium negatio summam in ipso perfectionem ponat.

§. XVIII. Boëthii igitur definitio Æternitatis sic stabilitur, cui *Æternitas est interminabilis Vitæ tota simul & perfecta possessio*, quæ propterea tanquam indivisibilis solet concipi, adeoque, dum æternitati omnis duratio, omnis successio, omnis divisio negatur. *Indivisibilis* illa solet dici. Hîc tamen iterum cavendum nobis est, ne ambiguitas vocis *Indivisibilis* in novos nos labyrinthos præcipitet; à

quibus ut nos præservemus, cogitandum quidem nobis est conformiter iis, quæ in antecedentibus observavimus, quando aliquid dicitur indivisibile, negari revera negationem, quæ in divisione & divisibilitate intelligitur, sed simul observandum, illam negationem *vel* negari ob summam perfectionem, quæ in existentia Dei intelligitur, *vel* ob perfectionem aliquam limitatam, quæ dum talis est, excludit aliam quamvis perfectionem, præter eam, quam solam habet, quæ eo ipso, dum alia excluditur, supponitur; (quo sensu mens nostra indivisibilis dicitur, quia, dum cogitationem ponit, excludit extensionem. Sic punctum, quod est quid in extensione, momentum, quod est quid in successione, indivisibilia dicuntur, quia dum sunt in re limitata quid positivum, excludunt illud quoque positivum, de quo divisibilitas potest prædicari;) *vel* ob negationem omnis perfectionis, quo sensu de nihilo potest dici; nihilum est indivisibile. Quando ergo de Dei æternitate dicimus, quod illa sit Indivisibilis, id non intelligendum est eo sensu, quo nihilum dicitur indivisibile, nec, quo indivisibile dicitur punctum vel momentum, sed ob summam perfectionem, quæ omnem perfectionem limitatam, qualis in eo, quod divisibile dicitur, reperitur, excludit.

§. XIX. Ut ergo tantò altius hoc mentibus nostris sit infixum, consideremus rationes, ob quas nulla in Deum cadere potest duratio, atque ita ejus Existentia æterna ut indivisibilis veniat concipienda. Duratio omnis concipitur tanquam quid ex partibus conflatum, seu ex momentorum continuo fluxu constans, sicut extensio concipitur tanquam fluxus puncti in longum latum & profundum. Hinc est, quod duratio dicatur id, per quod *res porro existere* dicitur. Quæ autem sic durant, ea nunc minus, nunc diutius possunt dici extitisse, quâ ratione existentia ejus rei, cui duratio tribuitur, in partes distinguitur, & alia post aliam partem acquiritur; quam, ubi nondum acquisivit, nondum potest dici habere, atque adeo Deo convenire nequit, propter illam Summam perfectionem, quam semper possidet Deus. Dein duratio propriè loquendo respicit existentiam rerum ab essentiâ distinctam, non essentiam ipsam: At Æternitas Dei spectat quidem existentiam sed eam, quæ ab essentiâ nullâtenus differt, atque hoc ipso nomine, quia Dei essentia plane

plane & ſimpliciter eadem eſt cum ejus exiſtentiâ, neque ſine illâ exiſtentiâ concipi poteſt, Deo attribuitur. Sic ergo Deus propter hanc ſuam Eſſentiam adeò perfectam, ut exiſtentiam in ſe includat, habet Æternitatem : At nihil eſſentiæ nomine dicitur durare ; ita eſſentiæ trianguli, vel circuli, vel mentis humanæ nulla adſcribitur duratio, ſed ejus exiſtentiæ. Sicut ergo non niſi ineptè admodum poteſt quæri : An eſſentia trianguli nunc diutius non fuerit, quàm cùm Deus Adamum crearet? Ita quoque ineptè quæritur : An non Deus nunc diutius extiterit, quàm dum Adamum creabat? quæ quæſtiones locum nullum queunt habere, ſi modò Æternitas per formam durationis non concipiatur.

§. XX. At dices : nihil concipere poſſumus, niſi ſub ratione exiſtentis, licet hoc intercedat diſcrimen, quòd in conceptu creaturæ exiſtentia ſolùm poſſibilis ſit, in conceptu Dei neceſſaria & actualis. Sed conceptus, idea, notio rei, non eſt ejus eſſentia. Eſſentia nulla eſt, niſi quæ exiſtit; exiſtentia enim dat ipſam eſſentiam : ſunt enim idem : Ergo nec creaturæ eſſentia eſt ſine exiſtentiâ ejus, adeoque licet conceptum & ideam trianguli ſine variatione concipiam (ideæ enim ſemper eædem ſunt) eſſentiam tamen ipſam trianguli non poſſum ſine ſucceſſione concipere, quia illa non eſt, niſi exiſtat; non exiſtit autem niſi cum duratione & ſucceſſione. Idem in Deo ergo obtinet, qui maximè exiſtit, adeoque maximè durat, adeoque infinitam habet ſucceſſionem. Sic verò confunditur planè conceptus, idea, notio cum re conceptâ, quæ tamen omnino ſunt diſtinguenda tanquam actus ab objecto, circa quod verſatur. *Res* dicitur concipi per ideam ſive per conceptum, qui formaliter eſt actus mentis atque propterea debet diſtingui à realitate objectivâ, quæ repræſentatur, quæ eſt eſſentia involvens exiſtentiam, vel poſſibilem tantum, qualis eſt creaturarum, vel actualem, quæ non niſi in Deum cadit. Falſum ergo eſt eſſentiam nullam eſſe, niſi quæ exiſtit : Sic enim omnis eſſentia deberet involvere exiſtentiam actualem; atque ita nihil foret, niſi quod eſſet Deus: Falſum etiam & abſurdum eſt, quòd exiſtentia det ipſam eſſentiam, cùm è contrario prior ſit eſſentia in noſtro conceptu, & eſſentia det potius exiſtentiam, vel poſſibilem tantùm vel actualem quoque, uti eſt conceſſum. Non dicendum igitur eſt, *quòd conceptum & ideam trianguli ſine ſucceſſione concipiam* : Non enim concipio ideam trianguli,

guli, sed concipio triangulum per ideam sive conceptum, adeoque trianguli essentiam concipio sine successione, quâtenus in ejus realitate objectivâ nulla continetur existentia, sicque nulla successio, quæ tantùm alicui existentiæ accidit. Distinguenda verò hîc est essentia, prout est actu in rerum naturâ & prout est in meo conceptu, in quo habet realitatem objectivam, quæ sanè non est nihil. Si quis jam dicat: Creaturæ essentia non est sine ejus existentiâ, is verum dicit, si per *Esse* intelligat actu esse, non verò si per *Esse* intelligat habere realitatem objectivam. Sic enim creaturæ essentia est sine ejus existentiâ, quatenus habet realitatem objectivam, quam possum concipere, etsi negem existere.

§. XXI. Præterea duratio reverâ imperfectionem ponit in eo, cui tribuitur; ubi enim successio est, ibi, prius esse vel existere perditur & aliud acquiritur; ubi est fluxus temporarius à præterito per præsens in futurum plus est *non Esse*, quàm perfectionis atque *Esse*: Infinitum enim præteritum amplius non est infinitum, futurum nondum est, ac restat tantùm exiguum esse, quo res istis subjecta actu fruitur. At is qui omne habet *esse*, nihil acquirit. Neque est quod dicas, id quod habet perfectionem summam nihil acquirere per existentiam, sed ipsam existentiam respectu temporis futuri non habere, at esse illam habiturum suo tempore eâdem perfectione ac præsentem, imò præteritam omnem, & in omnibus eundem & per perfectionem summam futurum deinceps & semper: Etsi enim fatear, illum juxta istam hypothesin nihil acquirere respectu essentiæ, certum tamen quoque est, ex illâ hypothesi acquirere novam existentiam, quam antea non habuit, quod hoc ipsum est, quod nego in Deum cadere posse, quin eo ipso mutationi sit futurus obnoxius, saltem quoad existentiam. Non enim mutatio locum tantùm habet, ubi aliquid fit vel melius vel deterius, sed etiam ubi eâdem perfectione acquirit novam existentiam: At hoc ipsum sine mutatione cogitari nequit: Si enim nova sit, differet ab alterâ, quomodo in nobis cogitatio, quam nunc habemus, differt ab alterâ, quam antea habuimus; ubi ergo desinit prius, quod fuit, & incipit novum, quod antea non fuit, ibi mutatio non potest non habere locum. Quid verò hoc est, quod dicitur Dei existentia referri ad tempus futurum, sive existentiam respectu temporis futuri non habere? An ergo temporaria erit, in quâ præteritum & futurum est con-

considerandum. Ergone tempus præsens, præteritum & futurum fuit ante mundum conditum, ante motum? Sic tempus fuit ante tempus. Quòd si Deus novam acquirit existentiam, vel dicendum est, Deum istam novam existentiam acquirere aliunde, vel ex semetipso, sive ex propriâ suâ essentiâ. Si prius dices, concipies Deum ad modum creaturarum aliunde dependentium, & sic ut primum esse habent aliunde, ita semper de novo, novum esse sive novam existentiam accipientium, quod nec fieri potest, nisi simul cum istâ existentiâ etiam essentiam accipiant. Quâ ratione Deus dependens erit & creatura adeoque non amplius Deus. At si statuas, Deum novam existentiam continuo acquirere ex semetipso sive ex propriâ suâ essentiâ, dicendum quoque erit, eum simul acquirere ex semetipso novam essentiam, adeoque ex propriâ suâ essentiâ semper acquirere novam essentiam unà cum existentiâ, cùm existentia ab essentiâ multò minus in Deo possit separari, quàm in creaturis. Si dicas, Dei naturam esse adeo perfectam ut sibi ipsi ad existendum semper sufficiat, hoc fatebor tecum, sed tunc novam non poterit dici acquirere existentiam in futurum, sed semper habere, neque poterit dici, quod hæc Dei essentia ipsi sufficiat, ut porrò existat quoque, sicut suffecit ut antea existeret: Sic enim illud porrò existere supponet primum aliquod existere, atque ita Dei æternitas omni modo evertetur, si & primum existere in eo sit spectandum. Durationem igitur assignabimus tantùm rebus creatis eo nomine, quod illæ existunt, non ex naturæ suæ sufficientiâ, sed solâ vi divinæ voluntatis sive essentiæ, idque ita ut porrò existant, atque diutius porro sint exstituræ eâdem illâ vi divinâ, quodque præsens earum existentia non sit causa existentiæ futuræ, sed unica ejus causa sit Dei Immutabilitas, propter quam dicere cogimur, quod Deus rem illam, quam primùm creavit etiam imposterum sit conservaturus. Et revera isti conceptus confusi, qui sic formantur de Dei duratione inde sunt, quod Deum concipiamus unà cum mundo condito, sive, post mundum conditum, & tunc similia ei tribuamus quæ rebus illis, quæ in tempore sunt, conveniunt, sed si eum ut debemus, ante mundum conditum concipiamus & eo modo de Deo ratiocinemur, sicut antea factum, non magis cogitabimus de Dei duratione, quàm de ejus loco, quando nec Locus, nec Duratio erat, sed Deus tantùm in abysso æternitatis.

§. XXII.

§. XXII. Quod si, verò Deum spectemus post mundum conditum, quando sunt creaturæ, quæ dicuntur post suum initium non statim cessare sed aliquamdiu durare; quando est tempus, in quo reperire licet & prius & posterius & successionem; quando res aliæ alias subsequuntur, ut altera respectu alterius possit dici præterita, præsens vel futura, possumus sic Æternitatem Dei considerare cum relatione ad creaturas, ad mundum conditum, ad ipsum tempus. Æquivalet enim Dei Æternitas omni tempori, omni durationi, imo eam infinities superat & excedit. Cùm autem in duratione sint partes aliæ atque aliæ, omnes illæ sunt referendæ ad Æternitatem, cui æternitati coëxistere possunt dici, idque ita ut non omnes simul & semel ei coëxistant, sed aliæ post alias, quum ipsæ non nisi sic existant; neque ita ut partes aliæ durationis coëxistant aliis partibus Æternitatis, atque aliæ iterum aliis, cùm Æternitas nullas habeat partes, Sed prout aliæ partes durationis sibi invicem succedunt, ita omnes coëxistunt toti Æternitati. Atque propter hanc rationem Æternitas assimilari solet puncto, circa quod describeretur circumferentia circuli aut superficies sphærica, cujus omnibus partibus ipsum immobile æqualiter respondet, non habens supra aut infra.

§. XXIII. Etsi autem sic omnes temporum differentiæ coëxistunt Æternitati & vice versa æternitas coëxistat omnibus temporum differentiis, non tamen potest dici, Deum jam coëxistere tempori futuro, vel tempori præterito, cùm hoc esse desierit, illud verò nondum sit: relatio autem sine correlato concipi non potest; unde si Deus hodie coëxistat diei crastino, dies crastinus hodie existet atque adeo hodiernus erit. Quando ergo dicitur, Æternitatem in se complecti omnes temporum differentias, non potest id eo sensu intelligi, quasi omnes illæ simul coëxistant Æternitati, & per consequens præsens, præteritum & futurum sint simul, atque adeò non sint præsens, præteritum & futurum, hæc enim se mutuo planè evertunt; sed hic sensus dicti esse debet, quod Dei existentia æterna sit talis, ut omnibus partibus motus præteriti coëxstiterit, præsentis coëxistat, & futuri sit coëxtitura. Quâ ratione tamen nullæ partes Æternitati assignantur, sed tantùm relationes ad diversas partes durationis, quarum respectu diversæ oriuntur denominationes, alia scilicet respectu præteriti temporis, cui Deus dicitur

tur *coëxtitiſſe*, alia reſpectu præſentis, cui Deus dicitur *coëxiſtere*, alia reſpectu futuri, cui dicitur *coëxtiturus*. Neque ſanè poteſt illa phraſis repudiari, ac ſi non conveniret Deo, eo nomine quòd æternitatis exiſtentia ſit ejuſdem eſſentiæ, quaſi dum quæritur, an coëxiſtat Dei æternitas tempori, idem ſit ac ſi quæreretur, an æternitas ſit coëſſentialis tempori; Etſi enim nequeat dici, æternitatem habere eandem eſſentiam, quam habet tempus, atque ita ineptum ſit dicere, quòd æternitas ſit coëſſentialis tempori; poteſt tamen omninò dici æternitatem eſſe coëſſentialem tempori hoc ſenſu, quâtenus eſſentia æternitatis, quæ hodie exiſtit, ſimul exiſtat cum eſſentia temporis, quam tempus hodie habet. Quid verò abſurdi in his reperiemus, ut dicamus, Deum æternum hodie exiſtere, item, Petrum hodie exiſtere; atque adeo Deum hodie coëxiſtere ſive ſimul exiſtere cum Petro; at hoc ſolum & nihil aliud per iſtam phraſin ſignificatur. Notatu digna hîc ſunt verba Auguſtini Tomo I. de vera religione cap. 49. ad calcem. *Æterna vita vitam temporalem vivacritate ipſâ ſuperat. Nec quid ſit æternitas niſi intelligendo conſpicio. Mentis quippe effectu omnem mutabilitatem ab æternitate ſejungo: & in ipſâ æternitate nulla temporis ſpatia cerno, quia ſpatia temporis præteritis & futuris rerum motibus conſtant. Nihil autem præterit in æterno & nihil futurum eſt. Ita quod præterit, eſſe deſinit, & quod futurum eſt nondum eſſe capit. Æternitas autem tantummodo eſt: Nec fuit quaſi jam non ſit, nec erit quaſi jam ſit.*

§. XXIV. Atque hæc Æterna Dei exiſtentia à Dei Vita non differt, neque quicquam aliud per vitam Dei, quàm hæc ipſa Dei æterna exiſtentia debet deſignari; quæ etiam propterea jure merito *Immortalis* eſt, ut ita Vita Dei ejuſque Immortalitas nihil aliud ſit, quàm æterna Dei exiſtentia, quæ ex ipſius ſummâ perfectione neceſſariò fluit. Non enim poteſt non eſſe ſummum illud Ens, quod ſimpliciter eſt, & in quo nihil eſt niſi abſolutum *eſſe*; non poteſt non exiſtere ille ſume perſpicax intellectus illa ἀυτοφυὴς voluntas ſibi ipſi & omnibus aliis perpetuo ſufficiens, ut ita æternitas à Dei Neceſſitate exiſtendi nullâ ratione differat.

§. XXV. Hæc eſt neceſſitas Dei ad exiſtendum, à qua non differt neceſſitas ad intelligendum & volendum, quatenus conſideramus Dei eſſe, intelligere & velle nihil quicquam inter ſe differre, atque ita jam antea demonſtratum fuit, ens illud ſummè per-

fectum non posse non Intelligere & Velle. Sed cùm Deus intelligendo formaverit ideas quarumvis rerum, materiæ extensæ, variorum corporum, mentium, hominum, quæri hic potest: An Deus indifferens ab æterno fuerit ad has ideas formandum, ita ut etiam planè alias potuerit formare, atque ita potuerit formare ideam v. gr. trianguli tanquam figuræ habentis 4. latera, mentis tanquam rei extensæ, & sic de aliis? Cùi affinis est quæstio de Dei Voluntate: An Deus fuerit indifferens ab æterno ad hoc volendum, quod ab æterno voluit, & ad volendum quodvis aliud, quod ab æterno non voluit? Ad quas quæstiones ita respondebimus, ut prius ostendamus, planè repugnare, ut Deus dicatur potuisse formare alias rerum ideas, quàm quas ab æterno formavit, dein ut in communi argumenta proferamus, quibus demonstratur, Deo repugnare planè indifferentiam tùm intellectus tùm voluntatis.

§. XXVI. Quantum ergo prius attinet; dicimus Deum non potuisse constituere æterno suo intellectu, ut mens sit res extensa, corpus res cogitans, triangulum sit figura 4. constans angulis, ut 2. & 3. non sint quinque, ut contradictoria simul possint esse vera, & quæ sunt similia. Sic enim materiam non concepisset ut materiam, nec se concepisset ut purissimum actum, sic non concepisset mentem finitam, nec se intellexisset, ut Mentem infinitam. Si ponas, Deum intellexisse triangulum, non ut figuram habentem tres angulos & tria latera, si dicas, intellexisse triangulum, quod non habeat omnes 3 angulos æquales duobus rectis; ergo non intellexisset triangulum, sed aliam quamvis figuram, quæ haberet plures, quàm 3. angulos, atque ita de reliquis. Et cùm certum sit Deum ab æterno hunc habuisse actum intellectus, quo constituit hanc numerorum naturam, ut 5. componatur ex 2. & 3. tanquam suis partibus, non possunt 2. & 3 aliam habere naturam. Ita quia Deus assignavit menti hanc realitatem, ut sit res cogitans, atque ita voluit, ut mens sit planè aliud suâ essentiâ & naturâ, quàm res extensa, non posset mens esse idem cum extenso, quia sic simul idem foret & non idem, atque ita de aliis quibusvis censendum, quæ implicant contradictionem. Omnia ergo à divino intellectu dependent, habent ab eo omnem realitatem, habent ab eodem omne id quod sunt & habent. Atque hoc est, quod Scholastici dixerunt, *Essentias rerum esse æternas*, quatenus nempe actus ille divinus, quo Deus constituit talem rei essentiam, & qui sic

sic differt & distinguitur ab alio actu divino, quo Deus alterius rei essentiam constituit, sit æternus (non quasi hîc diversos actus velim Deo tribuere, sed quod unicus & simplicissimus Dei actus omnibus his actibus æquipolleat) quodque iste actus sit talis, ut juxta dicta alius esse non potuerit. Quia ergo actus ille divinus est æternus, etiam potest dici, quòd essentiæ istæ rerum sic fuerint objectivè ab æterno in divina mente. Sed potest alia quoque esse hujus dicti acceptio, hæc nempe, quòd essentiæ rerum tales sint perpetuò, hoc est, sint immutabiles, ut nulla ratione mutari possint, quâtenus nempe ille actus divinus, quo sunt constitutæ, nec mutari potest, nec alius ab æterno esse potuit. Si verò per *æternum esse* intelligas, actualem rei illius, quæ ab æterno esse dicitur, existentiam æternam, nullam essentiam possumus dicere æternam, nisi quæ ab æterno habuit existentiam, adeoque quæ ab æterno dicitur extitisse.

XXVII. Dicimus porrò, quod posterius, Dei naturæ repugnare omnem Indifferentiam tàm Intellectus, quàm Voluntatis. Cùm enim in Deo *esse, intelligere & velle* à se invicem non differant, si Deus non sit indifferens ad esse, ita ut in ipso non possit concipi aliud *Esse*, etiam non potest in ipso concipi aliud *Intelligere & Velle*. Sicut enim *Esse* Dei est infinitum, ita etiam *Intelligere & Velle* ejus est infinitum: Quod si ponas aliud *Esse*, vel aliud *Intelligere*, aut aliud *Velle*, pones quoque aliud Infinitum; sic duo erunt Entia infinita perfectione, sive duo Entia Summa, quod manifestam implicat contradictionem. Vel si ponatur potuisse esse in Deo aliud intelligere & velle, quam ab æterno fuit, illud aliud *Intelligere* & *Velle* erit infinitum ex hypothesi, quia erit Intelligere & Velle ipsius Dei; & tamen finitum simul erit eo ipso, quo aliud est ab eo intelligere & velle, quod Deus ab æterno habuit, quod ipsum, quia in se non complectitur, hoc modo per illud ipsum finitur & terminatur. Quod si porrò cogitemus Dei *Intelligere* & *Velle* esse summè perfectum, eo ipso complectetur & involvet omnem intellectionem & volitionem possibilem & cogitabilem, quæ eo ipso, quo talis est, aliquam perfectionem involvit. Non ergo potest poni intellectio & volitio possibilis, quæ in hâc ipsâ, quam Deus ab æterno habuit, non includatur, quin eo ipso negetur, Dei intellectionem & volitionem, quam ab æterno habuit Deus, esse summè perfectam. Neque est, quòd dicas,

non potuisse intellectionem & volitionem Dei æternam involvere aliam, quæ possibilis supponitur, eo ipso, quo hæc ab alterâ distinguitur: Si enim sit summè perfecta, debuit vi suæ perfectionis ei æquivalere; &, si eam non potest involvere, eo ipso dicendum erit, eam possibilem non fuisse, adeoque statuendum erit, impossibile esse, ut Deus ab æterno aliter intellexerit & voluerit, quàm reverâ intellexit & voluit.

XXVIII. Quin imò si concipiamus, Deum potuisse habere aliam intellectionem & volitionem ab æterno, quàm reverâ habuit, necessariò etiam debebimus concipere, potuisse alium esse Deum, quàm reverâ est. Hæc enim Intellectio & Volitio, quam Deus habuit ab æterno, utique eadem est planè cum Dei *Esse*, uti antea vidimus: at istud est *simpliciter esse*, est *infinitum esse* est ipse Deus. Intellectio ergo hæc & Volitio est Deus ille, qui ab æterno est, & in æternum erit. At Intellectio & Volitio illa alia, quæ hîc supponitur, eo ipso quo est alia, non est utique illa Intellectio & Volitio, quam ab æterno habuit Deus, adeoque non erit Dei istius, qui habuit illam Intellectionem & Volitionem, debet ergo esse alterius Dei, cùm Dei Intellectio & Volitio supponatur esse ipse Deus. Poterit ergo esse alius Deus, quàm reverâ est, quod nemo sapiens poterit judicare cum ratione convenire. Dices fortè, non fuisse duplicem intellectionem & volitionem in Deo, etsi ponamus, Deum in illo momento rationis, quod concipimus, alias planè intellectu suo formasse ideas, adeoque etiam habuisse intellectionem, item alia planè voluntate sua decrevisse objecta ab iis, quæ nunc decrevit. Sed respondeo; vel istam intellectionem, quâ alias formavit ideas, & volitionem, quâ alia decrevit objecta, esse planè eandem cum hac intellectione & volitione, quam ab æterno habuit, vel non esse eandem. Si non est, duplex utique erit intellectio & volitio: Si est, Ergo Deus ab æterno habuit istas ideas de omnibus rebus, quas supponimus habuisse de extensione, triangulo, mente &c. & tamen planè habuit alias de omnibus rebus; & ab æterno decrevit planè alia objecta ab iis, quæ nunc supponitur decrevisse, hoc est, non decrevit hæc objecta, quæ decrevit, quod planè est contradictorium. Instabis: Si Deus formasset alias ideas, non formasset has, quas jam formavit, & si decrevisset alia objecta, non decrevisset hæc, quæ jam decrevit, adeoque in Deo semper statuetur actus unicus.

At

At cogitare debebas, comparationem à nobis institui inter actum divini intellectus & voluntatis, quem nunc ponimus ab æterno in Deo fuisse, & illum actum intellectus & voluntatis, quem supponimus, in Deo esse potuisse, & quæri: An hic actus, qui fuit ab æterno in Deo, idem sit cum eo, quem supponis ab æterno esse potuisse? hoc verò falsum esse demonstravi, atque hinc jam infero, necessariò hunc actum esse debuisse; &, inde porrò colligo, quòd si alius fuisset actus, censendum sit, etiam alium fuisse Deum, conceptum scilicet à nobis cum alio actu, quàm cum eo, cum quo nunc à nobis concipitur. Atque hinc porrò sequetur, ideam Dei, quam de ipso habemus, incertam esse & non necessariam: si enim alius possit esse Deus, etiam poterit alia esse Dei idea, sicque illa, quam habemus, necessaria non poterit dici. Exinde etiam sequetur, quòd si posset concipi alius Deus, quàm revera est, posse quoque fieri alium, qui sic procul dubio non esset summè perfectus: acquireret enim perfectionem, quam non haberet. Omnis ergo diversitatis capacitas omni modo à Deo est removenda, adeoque etiam capacitas aliter ab æterno intelligendi & volendi: hæc enim ipsa est quædam capacitas alicujus diversitatis, quæ eo ipso manifestam aliquam in Deo poneret imperfectionem.

§. XXIX. Addamus his omnibus, quod si Deus aliter potuisset intelligere & velle, quàm revera intellexit & voluit ab æterno, etiam Deus necessariò prior deberet concipi sua Intellectione & Voluntate sive decreto, sicque nec intellectio divina nec decretum divinum absolutè essent æterna Etsi enim Deus hinc non necessariò deberet prior concipi sua intellectione & Voluntate, quam habuit ab æterno, dum ponitur aliam potuisse formare, sicut homo dum hoc intelligit & vult simul est cum ista intellectione & volitione, tamen prior tempore deberet concipi ea intellectione & volitione, sive decreto, quam non formavit, quam tamen potuisse illam formare supponitur, sicut homo prior est tempore isto actu, quem quidem non habet, dum alium habet, sed habere potest. Prior ergo necessario erit concipiendus hac sua intellectione & volitione, sive decreto, quam supponitur formare potuisse. Ponamus ergo, Deum loco istius intellectionis & volitionis, sive decreti, quam supponitur facere potuisse: Ergo vice versa debebit prior concipi hac sua intellectione & volitione, sive decreto,

quam revera formavit; atque ita Deus potuit tempore præcessisse, suam intellectionem, quam formavit, & suam volitionem sive decretum, quod fecit; qua ratione sequetur, decreta divina non absolute esse æterna. Hinc etiam porro sequetur, Deum seipso esse priorem & posteriorem: priorem respectu potentiæ, posteriorem ratione actus, quem dicitur potuisse habere. Quin imò hinc necessario constringeris, ut accidens admittas in Deo, si dicas, Deum ab æterno fuisse indifferentem ad hoc potius volendum, quàm aliud. Cùm enim accidens dicatur actus complens substantiam, quæ ad hoc erat in potentia, uti illud non malè definit Hoornb. Socin. Confut. Part. I. p. 371. si ponamus Deum ab æterno fuisse indifferentem ad aliud volendum, quàm voluit, necesse est, ut sequatur, fuisse Deum in potentia, & sic, ubi concipies, hoc ipsum actu voluisse, quod revera voluit, dices istum actum complevisse divinam substantiam, quæ prius concipiebatur ad hunc fuisse in potentia.

§. XXX. Pugnat etiam cum Dei immutabilitate, si censeatur, Deum ab æterno potuisse habere ab æterno alium intellectionis & volitionis actum, quàm revera habuit. Talis enim actus, qui potuisset non esse, sive cujus contrarius potuisset esse, revera merum est accidens: ita enim adest, ut possit abesse: At accidens non posset concipi in Deo sine manifesta mutationis possibilitate; & cùm nihil sit in Deo, nisi quod sit ipse Deus, non tantùm sic inferretur mutabilitas intellectus & voluntatis, sed etiam ipsius divinæ essentiæ. Dein, si Deus potuisset alium actum habere ab æterno, quidni etiam nunc posset? Ergo unum cum alio posset nunc mutare, sicque immutabilis non esset. Neque est quod dicas: Quando semel Deus habuit aliquem actum, nunc non posse habere alium, ne mutetur. Nam cùm actum hunc, quem habuit, habuerit ab æterno: Ergo inferendum erit, ab æterno non potuisse habere alium, ne mutetur, quod est id, quod volumus.

§. XXXI. Aliud etiam hîc se offert nobis considerandum, nempe, quòd, si hic ipse actus divinæ intellectionis & volitionis, qui fuit ab æterno, potuerit non esse, inde sequatur, hunc non esse necessariò & per consequens, non esse actum divinum & increatum, adeoque esse in Deo aliquid non divinum, esse in Deo actum creatum & aliunde dependentem, quæ omnia suâ absurditate collabuntur.

tur. His adjicimus argumentum à posteriori. Constat ex dictis, Deum isto actu æterni voluntatis & intellectus, quem alium esse non potuisse variis confecimus hucusque argumentis, constituisse & ordinem Universi, & quemvis ordinem particularem, qui has vel illas particulares spectat creaturas peculiares. Quod si verò Deus alias potuisset suo intellectu constituere rerum essentias & alias res existentes decernere sua voluntate, quàm revera constituit & decrevit, potuisset alius ordo universi, alius ordo particularis rerum quarumvis particularium constitui & ordinari. Sic ergo Deus constituens hunc ordinem sive universalem sive particularem, qui nunc est, non eum optimum omnium constituisset, cùm juxta istam hypothesin alius æquè bonus esse posset atque ita Deus non semper faceret id, quod est optimum, nec esset perfectissimus Artifex, quo non melior & perfectior concipi posset. Atque hinc apparet, non nos finitâ decempedâ nostri intellectus velle limites ponere divino intellectui & voluntati, sed tamen naturam Dei summè Boni nos jubere, ut ab eâ removeamus indifferentiam, quæ imperfectionem aliquam necessario infert. Nunquam ea locum habet, nisi propter ignorantiam. Quando nulla menti occurrit ratio, quæ ei unum magis quàm aliud persuadeat, indifferens est quàm maximè ad utrumlibet affirmandum vel negandum : At summa Sapientia, quæ est in Deo, non permittit, ut ei nulla occurrat ratio ad hoc potius volendum & decernendum, quàm aliud. Deus est pura ratio, inquit Thom. Anglus de Fide p. 316. & per consequens nihil potest præter rationem agere : Quod ergò judicavit, quod voluit ab æterno non judicavit & voluit præter rationem, adeoque ejus contrarium non potuit velle, quòd istud præter rationem voluisse sit censendus. Non ergo Deus ab æterno Indifferens fuit ad hoc potius judicandum & volendum, quàm aliud, sed sapientissimè id judicavit & voluit, nec propterea aliud potuit velle. Vidit nempe Deus infinito suo intellectu omnia possibilia, vidit necessariò, non potuit non videre, quin imò hoc ipso suo intellectu ea omnia constituit, vidit necessario omnia quæ sunt optima, quæ eo ipso non potuit non decernere, præsertim cùm inter ipsius intellectum & voluntatem summa sit identitas. Nobis quidem videri potest, multa Deo esse indifferentia, sed id omne inde habet ortum, quòd totum naturæ ordinem non intelligamus, quem si comprehenderemus

mus

mus longè aliud formaremus judicium. Hæc tamen argumenta satis ostendunt ipsius Dei naturam esse talem, talia ejus esse attributa, ut ei repugnet indifferentia. Sed res illa adeo est manifesta, ut hæc ipsa quæstio sit planè contradictoria : *An Deus ab æterno fuerit indifferens, ut aliter potuerit intelligere & velle, quàm revera intellexit & voluit?* Sensus hujus quæstionis est : *An Deus*, h. e. An actus ille, qui omnia intelligit & vult, & à quo omnia dependent, qui unicus est, qui est simplicissimus, qui est æternus & ante quem nihil est, nihil esse potest; *ab æterno*, ante quod nihil esse potest, *potuerit aliter intelligere & velle ac intellexit & voluit* h. e. an ante actum illum, ante quem nihil est, nihil esse potest, potuerit esse actus alius, vel, an loco istius actus, qui unicus est & simplicissimus, potuerit esse alius, h. e. An potuerit esse alius Deus? Dein *posse* Deo non tribuitur, nisi respectu ejus, quod nondum fecit, quod tamen facere potest. Ita Potentia creandi Deo tribuitur ab æterno, quamvìs in tempore demum mundum creaverit. Sic ergo Potentia quidem concipi potest in Deo respectu & oppositè ad actum, qui nondum est, qualis est Creatio, quæ fit in tempore : sed non potest concipi respectu & oppositè ad actum, qui jam est, & qui ab æterno est. Non ergo potest dici, Deum potuisse ab æterno alium formare actum, quàm formavit, h. e. Deum habuisse ab æterno potentiam alterius actus, nisi planè statuas, Deum fuisse ab æterno indifferentem ad hunc vel illum actum, quem tamen ab æterno habuit, & nisi neges, illum unicum actum divinum esse Deum, quemadmodum dici potest, hominem dum ambulat, habere potentiam sedendi, quia actus ambulandi non est homo.

§. XXXI. Atque ex his omnibus argumentis satis patere videtur, Indifferentiam ab omni actu divino sive intellectus sive voluntatis esse quàm longissimè removendam. Habet illa sententia consentientes Theologos; Vidimus antea Thomæ Angli Pontificii Theologi verba, quæ accuratissimè cum hâc sententiâ vidimus convenire. Inter Theologos Reformatos citemus duos ex celebrioribus. Primus est Twissus in Vindiciis Gratiæ in Præfat. sect. 3. not. 1. Si aliquid *à Deo profectum esse ostenderimus, omninò justum esse & à Deo jure factum esse censendum est, quamvis judicio rationis humanæ absonum videatur.* Libro I. Part. Tert. Digress. 3. dum contra Bonaventuram disputat, ita inquit: *Sic enim statuimus, divini operis univer-*

si splendorem & gloriam ex serie rerum à Deo ordinatâ sic compleri, & perfici, ut si quâvis ex parte immutaretur, universæ pulchritudinis & operis totius venustati decoris aliquid decederet. Hoc enim exigere videtur infinita Dei sapientia. Quomodo autem compleatur & perficiatur splendor iste; item quomodo ex quâvis immutatione minueretur, nostram rationem atque intelligentiam prorsus fugit. Idem Lib. III. de Erratis sect. 7. *Tam impossibile est actum volendi Deo suboriri posse de novo, quàm ipsum Deum oriri de novo, quandoquidem actus volendi in Deo idem realiter est ipsi Deo.* Addamus ex altero Theologo non minus celebri quædam ex Summa Theologiæ. cap. XIV. Sic ille §. 5. *Facile intellectu est, aliquid contra perfectionem & virtutem Dei posse testari in aliquo ordine, quòd in se ipso aut alio ordine eam non obscuraret &c. tamen ea non decent Deum neque sapientiam ejus & virtutem testantur, si non ordinentur, quo convenit, ordine §. 6. Non est possibile, neque ut voluntas Dei non fiat, neque ut voluntas Dei sit non sapiens & justa. §. 7. Cavendum est, ut dicamus omnia Deum facere posse potentiâ absolutâ, quæ ab hominibus cogitari possunt, quasi* ordinatio potentiæ, *ut loquuntur, sit à solo decreto, & non pendeat à decentiâ & sapientiâ §. 30. Ita ut Deo sanè liberum fuerit aliquid condere vel non, & omnia, quæ sunt, nullo modo necesse habeant esse, si in cumulo accipiantur: in ipsâ tamen dispositione & ordinatione gubernationis ex hypothesi detur necessitas, quemadmodum & operis pulchritudo creaturæ aliquam speciem, intellectu præditam videlicet, exigebat.* Videatur etiam Maresius Hydr. Socin. I. p. 210. *Deus* inquit, *non aliter* movetur *ad aliquid volendum & decernendum, quàm prout intelligit suæ bonitati, sapientiæ, libertati, gloriæ expedire, ut ita fiat & constituatur.* Consideretur porrò, hanc communem esse Theologorum Reformatorum sententiam, repugnare Deo ut peccatum absque præviâ satisfactione impunitum relinquat, item, ut hominem primum Deus condiderit in statu puræ naturæ, in quo nec sit sanctus nec peccator, sive, nec justus nec injustus, nec felix, nec miser. Sic quando quæritur, quare Deus potius elegerit Petrum quàm Judam? solent Theologi respondere, constare Deo suas rationes, etsi nos illas ignoremus. Et cùm illæ non sint in Petro, quasi ipse melior fuerit, quàm Judas, non potuerunt illæ aliunde sumi, quàm ex Dei sapientiâ, quâ ordinem rerum constituit omnium optimum, quem quia nos ignoramus, non possumus rationes istius consilii divini reddere. Controversia quoque quæ Theologis Reformatis intercedit cum Socinianis de distin-

ctione attributorum divinorum à divinâ naturâ. Huic sententiæ sic rectè se opponit Cl. Hoornbeek Socin. Confut. I. p. 329. *A Deo exulat omnis omninò compositio, quia omnis ab eo* potentialitas; *est enim Deus purus & necessarius, ac perfectissimus actus, nec in se, neque ab alio actuandus; quod necesse esset, si quidem in potentiâ foret ad nullum actum.*

§. XXXIII. A Voluntate Dei non differt Dei Potentia, nisi quadam relatione. Potentiam enim omnem, sive ea in rebus creatis, sive in Deo spectetur, plane respectivum quid sonare certum est; relationem enim infert ad effectum, qui nondum est productus, qui dum ad aliquam Rem refertur, comparatione istius effectus cum illa re instituta dici potest, ab illa vel posse produci, vel non produci posse. Si effectus ille sit talis, ut implicet contradictionem, sive, ut substantia rei sit inconceptibilis, res illa non res, sed nihil est, & per consequens effectus dici non potest, ac proin non potest referri ad efficiens, neque potest quæri, an produci possit? Sed si substantia rei non sit inconceptibilis, quamvìs rei modus ignoretur, potest illa res dici possibilis, tantùm nunc videndum, cujus potentiæ respectu Possibilis sit dicenda. Potentia ergo est aliquid respectivum, & per consequens, aliquid absolutum, in quo fundetur, supponit. Duo autem sunt rerum genera, aliud rerum extensarum, aliud est rerum cogitantium, uti superius quoque fuit observatum. Res extensæ in se ipsis sine motu consideratæ nihil sunt aliud, quàm bruta quædam moles, quæ nihil possunt efficere, nihil habent virium, nihil potentiæ, sed tùm demum dici possunt aliquid posse, quando sunt in motu, quem motum quia possunt in alia corpora transferre, atque ejus ratione aliquam mutationem in iis, producere, dicuntur habere potentiam illud ipsum efficiendi. Res verò cogitantes planè aliter se habent; & quidem quod spectat earum intellectum, si non habeat implicatam voluntatem, aliquam habent similitudinem cum mole illa bruta, quæ est sine motu, sine ulla agitatione; voluntas verò comparari potest cum motu, quem habent res extensæ, unde etiam, dum volumus, dicimur ferri in illud objectum, quod volumus, atque ita metaphoricè latio aliqua & motus Voluntati assignatur. Quando ergo in rebus cogitantibus finitis est voluntas, quâ illæ res aliquem effectum producere volunt, si positâ istâ voluntate sequitur effectus, dicitur res ista co-

gi-

gitans finita habuisse potentiam ad illum effectum producendum, &c, si nihil sit immutata, etiam adhuc habere potentiam ad similem illi effectum efficiendum. Atque ita potentia finitarum mentium major vel minor est pro earum essentiæ majori vel minori perfectione. Sed cùm Dei essentia sit infinita ob infinitam ejus perfectionem, quæ *simpliciter esse* in se comprehendit, non potest ejus Potentia nisi ut infinita intelligi, quæ etiam propterea *Omnipotentia* solet dici, id quod Vtum jam est Attributum, ad quod ordine meditando sumus provecti. Nihil ergo est aliud ista Potentia Dei infinita, quàm Voluntas Dei, prout ad res, quæ per eam producantur, refertur, quatenus istæ res considerantur ut nondum ab ea productæ.

§. XXXIV. Atque hinc apparet res possibiles dici non ante Dei potentiam consideratas, sed illius possibilitatis fundamentum omne in Dei potentiam atque ejus intellectum & voluntatem refundi. Habent enim omnes illæ, quæcunque sub cogitationem nostram possunt cadere, omnem suam essentiam, adeoque omnem suam realitatem à voluntate divinâ, quâ positâ sequitur, illas à Deo posse produci, quod nihil aliud significat, quàm, posse Deum efficere, ut illæ res existant. Radix igitur possibilitatis nihil est aliud, quàm divinus intellectus & voluntas adeoque divina Potentia. Quòd si verò possibile aliquid deberet concipi ante divinam potentiam & voluntatem, sequeretur, divinam voluntatem & potentiam ab illa re dependere, & propterea Deum illam rem posse producere, quia illa sit possibilis, quod planè pugnat cum iis, quæ in superioribus fuerunt demonstrata. Sic enim non omnia à Deo dependerent, sed è contrario Deus ab aliquâ re dependens esset concipiendus. Huc quoque nos ducit recepta definitio possibilis: *Possibile est, quod à certâ causâ potest produci:* præsupponit ergo in suo conceptu conceptum causæ, & per consequens eâ est posterior. Sic igitur non dicendum est, ideo Deum aliquid posse, quia est possibile, sed ideo aliquid esse possibile, quia Deus illud tale constituit. Neque tamen propterea evertimus distinctionem inter ea, quæ repugnare dicuntur à parte Dei & inter illa, quæ à parte rei implicant, sive impossibilia. Quæ enim dicuntur repugnare à parte Dei ea dicuntur pugnare cum Dei naturâ explicatâ per quævis attributa divina distincta ab ipsius voluntate, sed quæ dicuntur pugnare à parte rei ea re-

pugnant rei ipsi, prout suam accepit essentiam à divinâ voluntate & sic quoque per consequens divinæ potentiæ, ut juxta ea, quæ supra observavimus, etiam queat dici, illa repugnare divinæ potentiæ. Non verò istius distinctionis hic potest esse sensus, quòd quædam citra Dei voluntatem talem habeant naturam, per quam repugnet illis hoc vel illud attributum, cùm in superioribus fuerit ostensum omnem realitatem, omnen essentiam & naturam uniuscujusque rei à Deo dependere.

§ XXXV. Considerandum autem porrò hîc est, quoniam Deus per intellectum suum ab æterno constituit rerum essentias, adeoque omnia illa, quæ ad illam ullo modo pertinent & referri possunt, & dein ab æterno voluit quoque existere suo quævis ordine, quæ vel jam extiterunt, vel nunc sunt, vel porrò sunt futura, observari debere duplicem Ordinem à Deo esse constitutum, alium qui pertinet ad rerum essentiam earumque proprietates, actiones & effecta, quibus agunt inter se invicem & patiuntur, alium, qui pertinet ad earum existentiam. Ordinem priorem dicemus Ordinem Particularem, quod certum genus rerum, non omne spectet. Ita alius est ordo inter res extensas, alius inter res cogitantes. In rebus extensis gravia tendunt deorsum & levia ascendunt sursum, ignis comburit & dissolvit ea corpora, quæ combustioni sunt obnoxia, & propterea combustibilia solent dici, atque ita de aliis quorum omnium ordo per leges naturæ solet designari. Inter res cogitantes alius est ordo inter homines, alius inter angelos, alius inter animas separatas; hoc tamen commune est omnibus rebus cogitantibus, atque hæ earum omnium sunt leges, ut debeat judicium sequi non nisi post claram & distinctam perceptionem, atque propterea omnes debeant subjici tanquam creaturæ rationales suo Creatori & Domino. Sic verò orietur nova possibilium distinctio ex, quibus alia sunt talia, quæ non repugnant Particulari rerum ordini, alia verò quæ non repugnant Universali ordini; inter quæ comparatione instituta potest dici, multa esse Possibilia, quatenus non repugnant ordini alicui Particulari, quæ tamen sunt Impossibilia, si referantur ad Ordinem Universi. Etiam hinc liquet, Possibilium posterius genus non posse distingui ab iis, quæ ab æterno erant futura, ea enim quæ facta sunt, fiunt, & postea fient ab æterno divinitus sunt constituta, ut existant & fiant suo tempore, adeoque in illâ constitutione divina considerantur ut sunt futura; quæ jam vidimus esse illa ipsa, quæ

ra-

ratione istius Ordinis Universalis dicuntur possibilia. Neque tamen propterea imminuitur Potentia Dei, quin potius eo ipso illam auctiorem & pleniorem concipimus. Plura enim Deus facturus est quàm fecit; quamdiu ergo nondum fecit, assignamus ei hanc Potentiam, ut dicamus, Deum plura posse facere quàm adhuc fecit, imò dicimus eum infinities plura posse facere quàm fecit; nescimus autem, quænam adhuc sit facturus, atque inde est, quod nesciamus Dei potentiam, neque eam possimus conceptu nostro finito exhaurire. Quatenus ergo consideramus, Deum semper aliud atque aliud efficere, colligimus inde, non repugnare ei, ut in infinitum plura alia efficiat atque operetur, atque ita dicimus eum infinities plura posse facere, quàm fecit, imò quàm nos intelligere possumus sicque ejus Potentiam dicimus infinitam & Omnipotentiam, quia nihil potest concipi, quod Deus efficere non possit, quod jam antea §. XXXIV. annotatum fuit. Quamvis autem Deus ea, quæ non repugnant ordini alicui particulari, non sit effecturus, nisi eâtenus, quâtenus ad ordinem universalem referuntur, sive ad ipsum rediguntur, quia tamen illa ut hoc respectu possibilia spectavimus, possumus hoc sensu dicere, Deum illa posse efficere, hoc est, Deum habere illam potentiam, juxta quam etiam hæc ipsa possent ab ipso effici, si non repugnarent ordini Universali, utpote ad illum non redacti, vel ei subordinati aut innexi. Hoc verò supposito, quòd ei repugnent, dicendum est, Deum ea non posse, quia non potest mutare illum ordinem universi, quem reverâ constituit, neque alium ab æterno potuit constituere, quia aliter non potuit velle, quàm reverâ voluit. Quando enim in Deo Potentiam concipimus, referimus eam semper ad ea, quæ sunt possibilia non ad impossibilia: impossibile est mutare ordinem universi, vel alium ab æterno à Deo esse constitutum, prout in superioribus ostendimus.

§. XXXVI. Expendi etiam velim, quòd si omnia ex necessitate nescio quâ Naturæ sint talia, qualia sunt, & ab æterno fuerunt, neque alius Deus à Mundo distinctus sit concipiendus, à quo omnia & nunc dependeant & dirigantur & ab initio sint condita per efficacem ipsius voluntatem & nutum, an etiam ab æterno fuerint homines, animantia, & reliqua omnia, quæ nunc sunt, an verò certo quodam tempore fuerint orta? Quod si dicas, certas quasdam esse naturæ leges, juxta quas quidlibet fuerit suo tempore & porrò sit futurum, rogabo, ut pandas nobis illas leges, &

quænam sint demonstres, unde illæ? à quo sint positæ? Quis ille nexus rerum inter se invicem? unde ille nexus? Dices fortè cum Spinozâ *rerum mutabilium seriem non posse intelligi* p. 388. & p. 439. *te ignorare, quomodo unaquæque pars cum suo toto cohæreat.* Quid ergo nobis obtrudis illum nexum, illam rerum mutabilium seriem, quam non intelligis ipse? Unde probas quòd detur talis nexus, si neges esse aliquem à mundo distinctum, qui sit istius nexus auctor? Si dicas, omnes in mundo res à se ipsis hoc habere, ut certo quodam tempore incipiant, alio desinant esse, quæram quomodo hoc intelligas? An putes ab una aliquâ ex illis rebus, quarum congeries mundum constituit, id esse, ut certo quodam tempore aliquæ res incipiant esse, alio tempore desinant, an ab omnibus simul? Si prius eligas, quænam quæso erit illa res ex istâ congerie, quæ tantam habeat potentiam? Si dicas, esse mentem infinitam, quæ omnibus aliis rebus certum ortum & finem, certas oriendi & desinendi leges posuerit, hæc mens erit ille Deus, quem nos colimus & prædicamus, quem tu cum mundo conjungis, sed nos meliori jure à reliquis rebus, quarum est auctor & origo, sejungimus & discernimus. Nec tamen foret tunc inter nos magna quæstio, nisi de nomine, si eo usque velis resipiscere; id enim convenienter tuis principiis dicere non potes. Si verò mentem finitam esse velis auctorem & originem reliquarum omnium rerum, unde habebit illa tantam potentiam si finita fuerit? A se ipsa utique eam habere non potest, cùm sibi ipsi non sufficiat, & per consequens nec sufficere possit aliis. Si dicas corpus habere istam potentiam, multò adhuc eris absurdior, ut tribuas rei brutæ & planè dependenti ab alterius potentiâ eam vim & potentiam, per quam alia omnia ab ipso dependeant. Si posterius statuas, & velis, ab omnibus rebus, quæ in mundo sunt, simul sumtis hoc esse, ut secundum certas leges oriantur & desinant, quum illa omnia separatim id non habeant, quomodo habebunt illud conjunctim? Et an non hîc est quæstio de nexu, quem habeant inter se invicem, qui propterea debet habere aliam quandam originem, quàm ab ipsis illis rebus. Si dicas illum nexum esse à naturâ istarum rerum, ostendas ergo quomodo ille nexus fluat à naturâ istarum rerum, in quo jam antea te hærentem vidimus. Et quænam est illa natura? An bruta est? An verò consistit in istarum rerum consensu! Omnes ergo illæ eruntmentes, & quidem finitæ? Et

sic

sic iterum redeunt priores quæstiones, unde illæ habeant potentiam tantam? Non ergo quocunque & in quascunque te verteris formas, poteris ostendere mundum esse Deum, quo tamen omnes cogitationes Spinozæ collimare hucusque vidimus, quicquid de Origine Naturæ sermocinantem viderimus.

§. XXXVII. Sicut autem Voluntas Dei est Potentissima, ita ea quoque est planè Libera, quæ *Libertas* divinæ voluntatis adeoque ipsius Dei est attributum iterum Dei, quod jam VI^to loco nobis venit considerandum. Sed hìc accuratè attendendum, ut dignum Deo conceptum formemus. Non possumus autem eam in indifferentiâ collocare, quæ pro perfectione ne quidem in homine haberi potest. Quinimò homo eò perfectius agit, quò minus est indifferens, quando rationes boni & veri satis evidenter perspexit, ut certò & infallibiliter eo feratur. Indifferentia vero ista ignorantiam quandam supponit, quæ cum Dei summa perfectione pugnat. Etiam ad istam Libertatem divinam concipiendam non sufficit, si formemus conceptum eundem de divinâ libertate cum eo, quem formamus de libertate humanâ, de quâ dum cogitamus, eam in non coactione constituimus; omnia enim, quæ de eâ dicuntur, huc redeunt. Si enim dicas, eam consistere in spontaneitate vel lubentiâ, dicis eam consistere in non coactione; si dicas, eam constitui in eo, quòd idem agere vel non agere possimus, consistet ea in non coactione, quod non sumus coacti ad agendum hoc potius quàm illud; si verò cum Cartesio statuas, eam in hoc esse sitam, quod ad id, quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum prosequendum vel fugiendum ita feramur, ut à nullâ vi externâ nos ad id determinari sentiamus, nihil aliud dices, quàm non coactionem. Sic enim non excluditur vis externa, quæ potest agere in nostram voluntatem, quæ potest istam voluntatem determinare, ut tamen istam determinationem non sentiamus tanquam à vi externâ profectam. Ista enim vis externa vel determinat membra corporis ad faciendum id, quod maximè repugnat voluntati, & tunc illa vis sentitur quidem, sed voluntas ei reluctatur, totâque ea voluntate non consentiente exseritur, vel efficit, ut ipsa voluntas tandem consentiat, sed non absolutè; quòd illam ipsam rem probet, sed quòd judicet, melius & tutius hoc fieri, quàm aliud, sive, quod ex duobus malis & adversis voluntati nostræ,

quo-

quorum neutrum ei probatur absolutè, eligat illud, quod est minus, cujusmodi actiones *Invitæ* solent appellari; ubi quia vis aliqua sentitur, quamvis ei non repugnemus, non absolutè libera dicitur voluntas; *vel* efficit occultâ quadam operatione, ut voluntas sponte id velit, ad quod ista vis externa determinat, & sic libertatem plenam relinquit, qualis quidem in creaturas cadere potest, quæ eo ipso quà tales non possunt eximi à vi divinæ operationis, quæ extrinseca est ipsis, eo quòd non est illarum, sed Dei. Dum enim determinari dicitur mens ad hoc vel illud volendum, nihil aliud fit, quàm ut producatur nova quædam volitio & cogitatio. Sicut enim quando mens primùm producitur cum suâ primâ cogitatione, id ea sentire non potest, adeoque non potest dici sentire vim illam, per quam ad primam cogitationem determinetur, sic enim supponeretur jam antea extitisse adeoque cogitando circa aliud objectum fuisse occupatam, ita etiam quando mens conservatur, & sic porrò producitur nova cogitatio, non potest dici sentire vim, per quam ad illam cogitationem determinatur, quoniam eodem modo se habet ac si prima cogitatio produceretur: quia præcedens jam non amplius est, sed esse desiit, adeoque nihil nunc est, quando sequens producitur cogitatio. Deus nec vim talem sentit, dum vult, nec ulla vis est extrinseca, quæ in ipsum agat, vel movere illum possit. Libertas igitur Dei non tantùm omnem coactionem à Deo removet, sed etiam omnem dependentiam, omnem actionem externam cujuscunque rei in ipsius voluntatem. Estque illa longè major & excellentior, quàm in ullis creaturis, quæ etiam in actibus suis liberis à Deo dependent. Et sic rectè Cl. Poiret in suis cogitationibus rationalibus de Deo, Libertatem Dei definit *actum, cujus principium est in ipso Deo & ab ipso*. Tantum autem abest, ut ista Independentia, debeat negari naturam Libertatis divinæ constituere, ut nihil magis videatur obesse voluntatis libertati, quàm dependentia ab alio. Hinc est, quod humanæ voluntatis libertatem, nequeamus conciliare cum dependentia ejus à divina potentia & operatione, quòd natura quasi sponte sua videatur nobis suggerere talem Libertatis conceptum, quo res libera ut independens concipitur. Quod tamen eò tantum inservire debet, ut cogitemus gradum libertatis in homine longè minorem, quàm est in Deo, qui ideo liber tantùm dici potest, quòd vim externam agentem in suam voluntatem

nul-

nullam sentiat, eò quòd ista vis externa Dei omnipotentis ipsam volitionem efficiat & operetur.

§. XXXVIII. Sic facile nunc cum Libertate Dei summa illa, quæ in Dei volitione est, Necessitas conciliatur & accuratè convenit & concordat, tantum abest, ut debeat censeri, si Deus ab æterno non potuit aliter velle, quàm revera voluit, fore ut non liberè voluerit; qui enim ita censent, illi Libertatem Dei in quadam indifferentia constituunt, quæ tamen in Deum non potest cadere: at si vera Libertatis divinæ spectetur natura, quòd in mera Independentia consistat, quodque nihil sit, quod Deo necessitatem imponat, nulla vis, quæ ipsum determinet, vel in ipsius voluntatem agat, ista necessitas Volitionis divinæ & determinatio ad unum volendum, ut ne quidem aliud velle possit, tantum abest, ut Dei Libertati possit dici repugnare, ut potius cum ipsa quàm maximè concordet. Ad Dei naturam requiritur Velle, nec potest concipi Deus sine voluntate, uti in superioribus est evictum; istud Velle non aliunde dependet, neque ulla vis est, quæ Deum ad volendum vel ad volendum hoc aut illud determinet, est ergo Ens quàm maximè Liberum, utpote planè Independens ab omni vi extrinseca; quia tamen ad Dei naturam requiritur prout supra evictum est, summè Necessarium, neque ullo modo concipi potest quòd à natura divina possit abesse; est quoque divina perfectio, ut velit illud, quod omnino est optimum, unde demonstravimus ipsum aliud ne quidem velle potuisse. Necessitas igitur illa est ex Dei natura, quæ ipsa quoque ratio est, ut sit summè Libera ejus voluntas. Neque hinc ullo jure censeri potest, Deum non agere omnia ex absoluto beneplacito suæ voluntatis, cùm è contrario ex hoc ipso debeat colligi, eum, quàm maximè agere omnia ex divinæ voluntatis beneplacito; nihil enim agit coactè, nihil agit ex necessitate extrinseca, nulla vis externa est, quæ ipsum determinet, omnia agit ex absoluta sua voluntate, quæ jure merito Beneplacitum Dei potest appellari. Tantum ergo abest, ut summa Dei Libertas & summa Necessitas hoc ipsum volendi, quod Deus ab æterno voluit, inter se invicem pugnent, ut potius planè inter se invicem conspirent, & se mutuo ponant.

XXXIX. Varia hactenus consideravimus, quæ ad Voluntatis divinæ explicationem quàm maximè facere possunt, quæ tantùm

eam in communi nobis objecerunt; quare nunc distinctius nobis est considerandum, quomodo ad varia objecta referatur, atque ita juxta diversos nostros actus, quos circa eam possumus formare, ille unicus & simplicissimus actus divinus nobis est in diversos actus distribuendus & dirimendus. Quantumvis autem certi sumus, Deum unico eodemque simplicissimo actu simul omnia intelligere & velle, si tamen nos in contemplatione istius simplicissimi actus velimus occupari, non possumus ob finitudinem nostri intellectus eum simul & semel concipere, cùm æquivaleat infinitis actibus humanis, & quamvìs per varios nostros actus quasi dividamus & discerpamus illum, non tamen, ne tunc quidem unquam exhauriemus & nunquam omnes creaturæ simul exhaurire poterunt omnia, quæ in illo possunt spectari. Ut tamen quovis modo eum animo nostro repræsentemus, oportet eum sic in varios quasi actus dispescere & distribuere, ut inter illos ordinem prius commodum instituamus, atque ut priora consideremus ea, quæ ad reliqua intelligenda possunt aditum parare. Supponamus igitur Deum tot diversos actus voluntatis suæ edidisse, quot possumus ex natura sua distinguere, sive, quot actuum diversas rationes formales possumus formare & nobis repræsentare, laborandum ergo restat tantùm de ordine, quo eos distinctè nostræ menti repræsentemus. Montem supponamus, cujus magnitudo nostrum planè superat visum, ut nequeamus, unico actu videndi nobis repræsentare, aciem ergo oculorum sic dirigamus, ut quod non possumus una vice, progrediendo ab una parte montis ad aliam, faciamus diversis viribus repetitis; sic tandem visu magnitudo ejus percipietur: Deus verò non tantùm magnus est perfectione, sed planè infinitus, & quamvìs ille sit unicus & purissimus actus, æquivalet infinitis actibus infinities repetitis; in horum igitur actuum cognitione si occupemur tantum intelligemus de Deo, quantum intelligimus istorum actuum, quia tamen illi actus, quibus æquipollet iste unicus actus, sunt infiniti, nunquam exhauriemus nostra cognitione divinam essentiam & perfectionem infinitam, quamvìs in illius cognitione in infinitum ulterius atque ulterius possimus progredi & proficere. Hæc verò suppositio de Deo tot edente actus diversos suæ voluntatis, quot possumus nobis actuum diversas rationes formales repræsentare, etsi sit impossibilis, nos tamen juvare potest ad formandos diversos con-

ceptus, quibus nos diversas de Deo veritates cognoscamus & earum inter se connexionem intelligamus. Nec quicquam illa impedimenti afferre potest vel confusionem parere, cùm ad distinguendum tota sit directa & eò unicè quoque tendat & faciat; tantùm cavendum ab omni alia suppositione, quæ Dei aliquem actum nobis exhibeat, qui aliquid humani, aliquid creati, sive quid hujusmodi, quod imperfectionem creatam includat, repræsentet.

§. XL. Jam antea ex hâc suppositione, quòd nobis liceat unicum actum divini intellectus & voluntatis in diversos actus discerpere, consideravimus tanquam primum prout illa, quæ extra se sunt, respicit, eum actum, quo Deus constituit omnium rerum essentias, adeoque unà omnes earum proprietates, quæ ab essentiâ non differunt, quem iterum licet in tot actus dispescere, quot sunt essentiæ rerum creatarum. Hîc locum habet ordo rerum particularis, qui res ipsas spectat, prout sic Deus cônstituit certam quandam inter essentiam & proprietates consecutionem atque seriem. Hinc verbi gr. Angeli habent hanc potentiam, ut queant hominum corpora destruere, homines plurimos uno eodemque tempore occidere, uti Scriptura Sacra docet factum circa primogenitos in Ægypto, ut & in Senacheribi exercitu, atque ita de aliis. In creaturis verò rationalibus præter illum ordinem particularem, qui spectat tantummodo earum essentiam & proprietates earumque cum essentiâ & inter se invicem connexionem, adhuc alius ordo spectandus est particularis, qui non nisi hîc locum habere potest. Ex natura suâ hoc habent illæ, quòd cognoscant, & quòd de iis quæ cognoverunt, judicent & variis modis in illa voluntate ferantur vel ea aversentur. Ordo hic est particularis sic à Deo constitutus, quatenus intellectus & judicium & voluntas iis sunt concessa. Sed voluit Deus præterea, ut cùm isti actus intellectûs, judicii & voluntatis variis modis possint concinnari, ut judicium vel præcedat intellectum, vel sequatur, & sic porrò, illæ creaturæ rationales eas sic ordinent & concinnent inter se invicem, ut præcedat intellectus, sequatur judicium & voluntas, ut non judicent, antequam rem distinctè cognoverint, adeoque pro vero non amplectantur id, quod nondum ut verum perceperunt, nec ferantur in aliquid tanquam bonum, nec quicquam aversentur tanquam malum, cujus bonitatis & malitiæ non habeant exactam cognitionem. Hic actus di-

divinus aliam planè nobis exhibet rationem formalem, quàm prior, adeoque commodissimè ab illo potest & debet distingui. Hic verò ordo dum sic constitutus est divinitus, simul quoque est præscriptus creaturis rationalibus, quatenus in iis posuit amorem veritatis & bonitatis, qui necessario infert veritatis & bonitatis cognitionem, quia sine ea æquè voluntas potest incidere in falsum & malum, ac in verum & bonum. Posuit præterea in iis ideas rerum, ex quarum inspectione formare judicium suum debent. Ad eas ergo attendentes, in idea, quam de Deo habent, inveniunt, eum summa animi submissione esse venerandum & colendum, in idea sui ipsius homo invenit semetipsum debere conservare, ut Deum colere possit, in idea aliorum hominum tanquam sociorum eidem Deo summo subordinatorum, debere eos amari sicut nosmet ipsos, ut & illi ad gloriam Dei esse possint, ex quibus paucis reliqua facile possunt colligi officia.

§. XLI. Hæc est Voluntas Dei, quæ dicitur Approbans boni & Improbans mali, vel & Voluntas præcipiens bonum, & prohibens malum, quæ nomine Sanctitatis venire solet. Non enim *Sanctitas Dei* ejusdem est rationis, cujus est sanctitas rationalium creaturarum, quæ tota in subjectione sub lege divina & præscripto ab ipso ordine est sita. Sanctæ sunt creaturæ rationales, quæ obediunt isti legi, quæ se subjiciunt Deo & ordini ab ipso præscripto: at Deus nullam legem habet, cui se subjiciat, ipsi nullus mandatus & injunctus amor erga semetipsum vel erga creaturas. Amat quidem semetipsum, quatenus delectatur suis perfectionibus, sed hoc facit ex nulla lege, vult hoc ex eo ipso quia semetipsum cognoscit & non potest non semetipsum cognoscere, nec potest non semetipsum amare, quia nihil est aliud nisi infinita cognitio nisi infinitus amor. Creaturas hactenus potest dici amare, quatenus illis bene vult, h. e. quatenus has perfectiones in illis vult ponere, quas vult constituere earum naturam: non ergo alio sensu potest dici Sanctus, nisi quatenus leges posuit creaturis, juxta quas si agant sanctæ dicuntur. Verùm enim verò solet quoque vocabulum *Sanctum* de Deo usurpatum aliam planè habere significationem. Idem illud aliquando significat, quod venerandum & colendum, ut sic dum Deus dicitur *Sanctus*, indicetur, eum esse colendum & venerandum; qua ratione Sanctitas Dei adhuc plus recedit à sanctitate creaturæ. Ita enim Deus Sanctus di-

dicitur eo ipſo, quo venerabilis & colendus eſt, nos vero è contrario ſumus & vocamur ſancti, dum ipſum colimus & veneramur.

§. XLII. Præter hunc Actum, quo Deus conſtituit rerum omnium eſſentias & proprietates, ſequitur alius actus divini intellectus & voluntatis, quo Deus voluit certas res certa individua, quorum eſſentias conſtituit, exiſtere, quodlibet ſuo tempore, loco & iis circumſtantiis, in quibus eo tempore eſt futurum, voluit illa inter ſe invicem ordinare, ſive potius voluntate ſua ad ſe invicem ordinavit, àtque exinde illis varia aſſignavit accidentia, quæ non ſunt neceſſaria ad eorum naturam, adeoque non pertinent ad iſtarum rerum ordinem particularem, quamvis eo ipſo ad ordinem univerſalem planè requirantur. Ordo hic eſt particularis, quòd res quælibet habeant ſuas eſſentias & proprietates; at Ordo Univerſalis requirit, ut etiam habeant ſua certa accidentia. Sic Angeli habent hanc potentiam, ut poſſint hominum corpora deſtruere, accidens eſt in ipſis, ut aliquando ea deſtruant; illud habent ex Dei voluntate, qua conſtituit ordinem particularem juxta dicta, hoc eſt ea voluntate, qua illos ſuum locum voluit habere in univerſo, atque ita voluit ut certo quodam tempore hanc ipſam potentiam exercerent, quod pertinet ad conſtitutionem ordinis Univerſalis. Sed quoniam hic ordo Univerſi multa admodum complectitur objecta, non poſſumus divinæ voluntatis actum, quo illum ſanxit, tanquam unicum aliquem indiviſibilem actum conſiderare, ſed varios diſtinctos hîc actus ſpectare oportet, quos ut in mente noſtra rectè ordinemus, curandum nobis eſt ſummoperè. Difficultas enim hîc ſe offert maxima, & de qua multum hactenus eſt litigatum in Scholis Theologicis.

XLIII. Conſenſus communis ferè eſt omnium, Deum propoſuiſſe ſibi certum finem & ad illum media conſtituere & dirigere, quod tamen dextre oportet ut intelligamus, ne hîc àliquid Deo indignum ſub ulla ſpecie aſſignemus. Finis in communi uſu & prout ab hominibus intenditur, conſideratur tanquam aliquod bonum, quod trahit appetitum; unde homo, ut illud conſequatur, media ad id commoda ſolet excogitare. Sic non deſunt, qui non attendentes ad Dei naturam, planè & quàm maximè diſtinctam à natura humana, ſimilia de Deo cogitant & loquuntur, atque ita improvide ſæpe potius, quàm ut ad id ſatis attenderint, divinæ majeſtati ea tribuunt, quæ ei non ſatis ſunt decora, quæque illas implicant imperfectiones,

quæ non nisi in humanam imbecillitatem cadere possunt. At tali sensu non potest Deo tribui finis, quasi sit aliquod bonum, quod Deus nondum possideat, quod cupiat & desideret, quod sic intendat, ut media apta ad illud consequendum sapientissimè invenerit, & potentissimè exsequi possit. Sic nec Gloria Dei & celebratio nominis ipsius, prout fieri potest & debet à creaturis rationalibus, potest à Deo intendi tanquam Bonum quod appetat, quod desideret & ad quod consequendum omnia, quæ ad id facere possunt, media dirigat. Quis enim quæso diceret, Deum reddi beatiorem, quòd glorificetur ab hominibus, vel illum per hanc glorificationem consequi aliquod bonum, vel concipere aliquod gaudium aut delectationem, quam ab æterno quatenus est quædam perfectio, non habeat. An verò actus creaturæ, cujusmodi est ista celebratio divinæ laudis, potest esse motivum & ratio alicujus actus divini? An potest movere voluntatem divinam actus aliquis creaturæ, qui eo ipso est creatus & à Deo effectus, adeoque totus ab illo dependet? An ita Deus ducitur studii gloriæ, an gloria ista, quæ planè aliunde dependet, eum dulcedine afficit, ut omne quod facit unicè eo faciat ut gloriam venetur & consequatur apud creaturas? Hoc locum haberet forte in glorioso aliquo Rege, ut est Rex Galliæ, qui bella machinatur, qui tot urbium tot agrorum vastationes facit, tot insontes homines interimit propter suam gloriam, at Dei perfectioni summæ, quæ tanta est, ut majorem ne quidem desiderare queat, id quàm maximè repugnare nimis quàm est manifestum. Nec his contrariantur illæ Scripturæ phrases, quæ dicunt, omnia esse ad ipsum, omnia fieri ad laudem gloriosæ suæ potentiæ, vel gratiæ vel misericordiæ, vel justitiæ &c. hoc tantum Scriptura intendit, ut doceat, hoc esse hominum officium, hoc ipsis incumbere, ut òmnia ad divinam laudem referant, h. e. ut & ipsi Deum celebrent, & omnia sua opera eò dirigant, ut Deus ab aliis quoque laudetur & celebretur. Neque est, quod dicas, Sapientem nihil facere frustra, ut etiam propterea Deus sit censendus in suis operibus & in suis decretis finem aliquem intendere. Non enim idem concipiendum est de Deo, quod cogitamus de hominibus. Quòd homines intendunt finem, quod dicitur, hominem nihil facere frustra, ortum habet ex indigentia. Sapiens inter homines non habet omnia, quæ desiderare vel optare potest. Ejus

ergo

ergo est semetipsum perficere. Quod igitur facit, huc debet tendere, ut semetipsum perficiat. An igitur similiter cogitabimus de Deo? An ille ullius rei indiget? Si igitur dicatur, Deum quoque nihil facere frustra, non aliud potest intelligi, quàm quòd suorum consiliorum habeat exactas rationes, sive, quod sapientissime agat. Quid autem est Sapientia in Deo, quàm ejus *Omniscientia*, quæ nihil est aliud, quàm perfectissima cognitio sui ipsius & omnium eorum, quæ constituit, eorumque exactissimæ convenientiæ cum natura Dei, ut ne minimum quicquam, quod ei repugnet reperiatur? Nimis confusos formamus conceptus, si de his, quæ iisdem verbis dicuntur de Deo & creaturis, similiter cogitemus, ac unico communi conceptu Sapientiam Dei & hominum nobis repræsentemus.

§. XLIII. Quid ergo dicemus? Quomodo inveniemus actum divinum, qui prior in ordine divinorum decretorum debeat considerari? Naturæ lumen hic subsistit, non cognoscimus ea, quæ Deus voluit ab æterno, nisi à posteriori, postquam illa sunt facta; supponamus quædam ex Scriptura, ut habeat naturæ lumen, in quo se exerceat, & cujus occasione inveniat ordinem inter actus divinæ voluntatis, qui conceptibus nostris distinctis queat prodesse. Supponamus doctrinam Prædestinationis hominum & Creationis eorundem, prout in Scriptura traditur. Deus voluit existere Adamum habentem humanam essentiam; voluit illum hunc ordinem obtinere in universo, ut esset origo totius generis humani, ornavit ipsum recta voluntate, qua ferretur in bonum, qua tenderet in Deum, quæ tamen non erat confirmata, ut peccare non posset; quæritur quare hoc Deus sic voluerit? Ratio ejus procul dubio erat apud Deum, quæ proin ut prior à nobis debet considerari, atque sic potest subire rationem finis, si scilicet per finem intelligamus id, quod dum actus divinos dispescimus & ordinamus prius venit in nostram considerationem, atque proin primum in intentione locum habere debet, ultimum verò in exsecutione. Si non posset labi homo nunquam laberetur; voluit Deus ipsum labi, debuit ergo esse labilis; voluit hominis misereri, debuit ergo esse in miseria, adeoque propterea voluit Deus hominem labi, ut posset misereri, voluit Deus misereri, ut tamen justitiam simul exerceret: Ergo Christum constituit Sponsorem, in ipso demonstravit justitiam, in homine misericordiam per varias partes, vocando hominem lapsum, justificando, san-

ſanctificando, glorificando. Hæc omnia ſunt accidentia, quæ Deus voluit ponere in hominibus propter aliud, ſcilicet, ut homo hunc haberet ordinem ad Chriſtum & ad Deum. Sic ducimur ab uno ad aliud: prior ergo his omnibus actibus fuit Velle certorum hominum miſereri, ſive in certos homines actus miſericordes exercere. Sed quomodo ſunt certi homines, ſi nihil de eorum exiſtentiâ ſit definitum? in conceptu ergo illo velle miſereri certorum hominum, velle certis hominibus gratiam facere, hoc videtur implicari, quod Deus certos homines voluerit exiſtere, quorum miſereretur. Horum autem neutrum ut prius, neutrum ut poſterius poteſt conſiderari, nec eſt ſeparabilis actus ille divinus, velle miſereri certorum hominum, ab actu, velle exiſtere certos homines, ſed unus implicatur in altero. Certi homines, certa individua non poſſunt eſſe ſine creatione, quâ conſtituuntur cum talibus circumſtantiis, hoc loco, hoc tempore, ad hæc particularia relationem habentia, inter hæc converſantia, Adamus cum ſuis quibus diſtinguitur à poſteris, poſteri cum ſuis, quibus diſtinguuntur ab Adamo & inter ſe invicem. Si hoc ipſo actu nondum voluit creare, nondum voluit eſſe certos homines; unde nec poteſt dici voluiſſe miſereri certorum hominum. Si dicas, prius voluiſſe creare certos homines ad exercendam ſuam potentiam & bonitatem, quæro, an jam tunc ſciverit quid de ipſis eſſet futurum, an verò id neſciverit? Neſciviſſe dici non poteſt, niſi aliquem actum Deo attribuas, in quo neceſſariò aliqua ſit conjuncta ignorantia. Si ſciviſſe dicas, ſcivit ex ſuo decreto, ex voluntate, qua hoc ipſum conſtituit; atque adeo ſimul dum voluit creare certum hominem, voluit in eum exercere vel miſericordiam vel juſtitiam. Unitas actûs ex unitate rationis formalis eſt æſtimanda, quæ hic non niſi una concipi poteſt, quia voluntas creandi certos homines implicat voluntatem vel miſerendi vel iraſcendi, & vice verſâ voluntas miſerendi vel iraſcendi certis hominibus implicat voluntatem certos homines creandi. Unus ergo actus divinus concipiendus, quo Deus voluit certos homines exiſtere quorum miſereretur, & iterum alius actus divinus, quo Deus voluit exiſtere certos homines, in quos exerceret juſtitiam. Hic primus actus videtur concipiendus in decreto Prædeſtinationis. Sequitur jam alter, quòd Deus voluerit homines omnes tales facere ut poſſint eſſe objectum miſericordiæ & iræ, nempe, qui quidem ornati eſſent recta voluntate, ſed quæ in

in bono non esset confirmata. Tertius quòd voluerit eorum omnium lapsum permittere sive non impedire. Quartus diversitatem instituit inter homines, qui oritur ex diversitate actus primi, qui diversos fines divinos complectitur. Quos enim homines constituit ad id, ut in eos exerceret misericordiam, iis decrevit dare Christum Redemtorem, qui satisfaciendo pro ipsorum peccato eos justificaret, atque assereret, immunes propter suum meritum illos pronunciando à condemnatione, eos decrevit vocare, regenerare, sanctificare, & vitâ æterna donare: quos porrò constituit ad id, ut in eos exerceret justitiam, iis denegavit Christum Mediatorem, sicque in peccato voluit derelinquere, ac propter illud tum in hâc vita temporalibus, tum post hanc vitam æternis pœnis voluit afficere. Sic jam facilè objectum Prædestinationis invenietur, quod necessariò debet referri ad illum actum primum bipertitum, quo Deus voluit certos homines condere, in quos exerceat suam misericordiam, & alios in quos exerceat suam iram: quoniam autem iste actus sub duplici forma potest spectari vel creandi vel exercendi misericordiam aut justitiam, etiam objectum illud duplicem istam formam censendum est respicere, ut ratione voluntatis creandi homo consideretur ut creabilis, ratione autem voluntatis miserendi aut irascendi ut labilis, atque ita homo creabilis & labilis sit divinæ Prædestinationis objectum. Id verò commodè sic constituitur & accurate concordat cum antecedentibus, in quibus ante voluntatis divinæ actum, qui respicit rerum existentiam, de quo nunc est sermo, consideravimus, à Deo fuisse constitutas ab æterno essentias rerum & proprietates omnium rerum adeoque etiam hominum, unde omnis eorum possibilitas est arcessenda.

§. XLV. Ita varios actus divinæ voluntatis consideravimus, eosque certo quodam ordine inter se invicem connexos ad cujus ordinis exemplar nunc facile alios quosvis actus divinæ voluntatis ordinare possumus. Sic possumus concipere, Deum in certis quibusdam angelis, quos voluit creare, constituisse exercere suam gratiam, in aliis suam iram & justitiam. Hinc voluit creare omnes cum rectitudine voluntatis, quæ non esset confirmata in bono, voluit & præscripsit omnibus certam regulam officii ad certum quendam terminum, voluit gratiâ suâ iis, in quos exercere voluit gratiam, succurrere, ut constanter illud præstarent, voluit eosdem confirma-

re in bono, voluit æterna beatitudine afficere, eos verò, in quos exercere voluit justitiam, voluit non impedire, quò minus deviarent ab officio, voluit obfirmare in malo & sic æternis pœnis afficere. Ita quoque dum consideramus decretum creandi homines & angelos labiles, possumus cum eo coordinare decretum creandi quasvis creaturas alias, ad quas homines & angeli in Universo suum certum habent ordinem, de quo non nisi à posteriori & ex relatione, quam habent ad homines, possumus judicare.

§. XLVI. Sed Voluntas divina, prout ad diversa refertur objecta, varias accipit denominationes, atque ita appellatur Bonitas Dei ea Voluntas, quâ vult conferre & actu confert creaturis rationalibus ea, quæ ipsis sunt bona & commoda, adeoque illas suavitate & lætitiâ afficiunt atque delectatione. Non enim ea refertur nisi generali admodum ratione ad eas, quæ rationis sunt expertes, creaturas, & propriè loquendo Deus dicitur habere bonitatem & benignitatem erga creaturas rationales, quatenus iis confert, quæ sunt grata & accepta, & quibus delectari possunt, à qua benignitate Amor Dei ne quidem ratione differt, cùm omnis ille amor sit Amor benevolentiæ, qua ipsis bona vult & sic confert. Sed sic accipitur bonitas Dei sensu magis speciali; aliàs Voluntas & Bonitas Dei generali sensu accepta nullo modo differunt. Hæc est Bonitas Dei, quòd velit existere varias substantias, varias realitates, neque ulla alia istius Bonitatis atque Voluntatis regula cogitari potest vel debet, quàm ipsa illa Voluntas ob summam Dei perfectionem, quæ nullam regulam admittit. Gratia Dei dicitur ea ipsa Voluntas, quâtenus confert bona illa iis, qui meritis suis ea non impetrârunt, quæ etiam nomine Favoris divini venire solet. At appellatur Misericordia, si obveniat iste Favor iis, qui in miseriâ sunt constituti, atque ita inde liberentur. Quoniam autem Deus voluit homines ducere per præcepta promissa & minas Voluntas Dei illa, quâ sua promissa & suas comminationes servat & exsequitur, dicitur Veracitas vel Veritas Dei, quæ tamen etiam se extendit ad omne id, quod testatur aut revelat homini, quod propterea falsum esse nequit, quia Deus fallere & falli est nescius. Illa verò Voluntte Dei, qua peccatores punit, Ira Dei, & quia punit ob merita, Justitia Dei Vindicativa vocatur, è contrario verò Voluntas Dei, qua remuneratur & præmia distribuit

buit Justitia Dei Remunerativa dicitur. Hîc autem notandum Bonitatem & Gratiam Dei, item Misericordiam Dei & Justitiam potius dici Voluntatem Dei, prout actu in tempore bona immerita confert vel succurrit miseris aut impios punit, vel piis remuneratur, quàm prout ab æterno ea facere constituit. Debet ergo voluntas miserendi & justitiam exercendi distingui à Misericordia & Justitiâ ipsâ. Ita Deus destinavit ad exercitium Misericordiæ & justitiæ eos, qui nondum considerantur ut miseri, sed non exercet Misericordiam nisi in eos, qui actu miseri, nec Justitiam, nisi in eos, qui actu sunt peccatores. Sed Veracitatis divinæ alia est ratio, quæ duo complectitur, & Voluntatem vera testandi & Voluntatem promissa præstandi atque implendi.

§. XLVII. Hîc verò circa Justitiam Dei vindicativam gravis occurrit difficultas, atque sic quæstio agitatur inter Theologos, An Deus potuerit peccatum à creaturâ rationali commissum ita remittere, ut non puniret illud pœnis æternis? an verò posito peccato necessariò Deus debuerit illud punire pœnis æternis, nisi satisfactio pro illo fuerit præstita? Satisfactio Christi utrinque supponitur, nec ei vel hilum delibatur, de qua, cùm ex verbo Dei sit delineanda, non est hîc agendi locus; quæritur tantùm de absoluta Dei potentia. Neque hîc quæritur, An pœnæ quædam necessariò sint connexæ cum peccato, ita ut impossibile sit esse peccatum & non esse illas pœnas? sed an cum peccato semel commisso necessariò sint connexæ pœnæ æternæ, quæ expientur vel ab ipso peccatore, vel à sponsore? Conceditur enim utrinque, pœnas quasdam cum peccato ita conjunctas, ut non possint ab eo ne cogitatione quidem separari. Fieri enim nequit, quin, cùm peccatum sit privatio istius rectitudinis, quæ voluntati debebat inesse, ista ipsa privatio denotet istius rectitudinis absentiam, quæ eo ipso, quo infert alicujus perfectionis absentiam, quam homo poterat & debebat habere, est malum triste, adeoque pœnæ nomine rectè venit. Quòd si etiam homo animum advertat aliquando ad suum errorem, fieri non potest, quin eo ipso morsum quendam conscientiæ sentiat, qui potest esse vehementissimus vel hoc nomine, quod factum infectum reddi nequeat. Sic pœnæ quædam sunt necessariò conjunctæ cum peccato, quæ etiam non nisi restitutâ illâ perfectione, quæ amissa ponitur, possunt tolli. Non negatur quoque, necessarium esse, ut

peccator pœnis æternis afficiatur non positâ satisfactione, idque ex Dei quoque natura habere ortum, quatenus ea consideratur ut Immutabilis; id quod duplici potest spectari ratione, quia & impossibile est, ut, quod ab æterno voluit, id etiam nunc non velit, atque hanc Necessitatem, dicunt Theologi, ortam esse ex hypothesi voluntatis divinæ; & quia impossibile est, ut Deus potuerit aliter velle, juxta ea, quæ in superioribus abunde fuerunt demonstrata. Sed simul observandum hîc judicamus, ex eâdem necessitate Deum quoque debere misereri eorum, quorum misereri ab æterno constituit, hoc est, Deum non posse non benevolentiam & misericordiam exercere erga quosdam homines, tùm quia id voluit, tùm quia aliter ab æterno velle non potuit. Hîc pari ergo passu ambulant Dei Misericordia & Justitia, & una æquè est necessaria atque altera. Hæc Necessitas ex natura Dei hactenus habet ortum, quatenus Deo repugnat mutare id, quod semel constituit, & quatenus eidem repugnat aliud quid constituisse, atque hoc sensu Justitia Dei, considerata ut constans Dei voluntas pœnis æternis animadvertendi in peccatores, pro quibus non est satisfactum, omnino ità Deo est naturalis, ut propterea repugnet ei peccatum relinquere impunitum, nullâ positâ satisfactione.

§. XLVIII. Miram verò hîc audias quorundam ratiocinationem: Deus potuisset peccatum remittere, ut peccatorem liberaret ab æternis pœnis nullâ positâ satisfactione, noluisset dare proprium Filium, qui satisfaceret: Hoc enim putant esse manifestum signum, quòd Deus aliter facere non potuerit, quod cùm vellet misereri hominum peccatorum, voluerit eos per Filii mortem & cruciatus infernales redimere. Hi Deum concipiunt instar Patris inter homines, qui adeo quosdam amaverit amicos, ut potius, quàm illos vellet relinquere in pernicie, quàm illi perirent, voluerit perire suum Filium. At isti non vident, se ita magnam imperfectionem assignare Deo summo, illo plane indignam. Pater enim, qui hoc ageret modo, eo ipso ostenderet, ex duobus, quorum utrumque sibi ingratum esset, quodque se afficeret mœrore, elegisse illud, quod minorem inferret tristitiam, idque propterea, quòd alio modo non posset eripere suos amicos: Quâ ratione supponitur duplex impotentia, & quòd à se non posset avertere omnem mœrorem, & quod majorem mœrorem non posset avertere nisi per minorem, qui contra-

traheretur morte Filii. An ergo Deus ad illas angustias est redigendus? An hoc non faceret potius Pater, ut, si posset, præservaret amicos potius à periculo, quàm ut tam carè redimeret? An ergo Deus non poterat impedire peccatum, ne committeretur à suis electis? An verò volendo permittere peccatum se non sic conjecit sponte in ejusmodi necessitatem, ex quâ non potuit se aliter, quàm per mortem Filii expedire? An non sic potuit agere cum hominibus, sicut egit cum angelis? Quodnam hîc est attributum divinum, quod Deum constringat? An in Deum potest cadere dolor & mœror? Quis hæc digna putaverit Deo? Non ergo potest hoc modo istud expediri negotium.

§. XLIX. Consideremus potius jus, quod Deus habet ad puniendum peccata pœnis æternis, quod hîc supponendum est ex Scripturis. Ex eo, quod Deus per æternam suam voluntatem efficit in tempore res quascunque creatas, nascitur & oritur dominium Dei in illas & jus, quo de ipsis potest disponere pro suo libitu & arbitrio, quod etiam sub nomine Independentiæ divinæ potest intelligi, quâtenus per eam concipimus tale divinum attributum, per quod ab ipso omnia dependent. Ita potest Deus res, quas fecit, iterum destruere, quando vult, potuit tantas perfectiones his rebus, aliis pauciores, aliis plures conferre pro lubitu, potest creaturas rationales gubernare pro suo arbitrio, potest conservare in statu, in quo condidit, potuit etiam omnia ita disponere ut labantur; & sic de reliquis. Sed jus istud Dei à Deo non exercetur absolutè, & considerando tantùm Ordinem omnium rerum Universalem, sed etiam respectu habito ad ordinem Particularem, ex quo etiam aliquando novum jus Deo nascitur. Ita quia Deus voluit permittere peccatum creaturarum rationalium, quod consistit in deviatione ab ordine particulari, quem Deus illis præscripsit, nascitur Deo, peccato commisso, jus ad puniendum homines ob ista peccata. Fecit autem Deus voluntate suâ liberrimâ connexionem inter pœnas & peccata, & è contrario inter obedientiam & præmia, sicque hunc ordinem constituit particularem, ut peccans puniatur, obediens præmiis afficiatur; sic iste ordo particularis & natura obedientiæ & præmii, peccati item & pœnæ obstat, quò minus Deus creaturam rationalem innocentem, quæ eo ipso etiam non potest non esse obediens, affligere & pœnis afficere. Deus enim non potest evertere ordinem particula-

rem, quem ipse constituit constantem, quia ad naturam creaturarum rationalium pertinet, quam Deus talem esse jussit. Natura pœnarum & afflictionum ejusmodi est, ut oriatur ex peccato, quòd eo ipso, quo commissum est, creaturam rationalem privat eâ rectitudine & ornatu, quem antea habuit, è contrario verò rectè facta ornant mentem, conjungunt cum Deo sincero amore, mentem tranquillant & gaudio afficiunt; quomodo ergo pœna hîc posset habere locum? Jus ego habeo ad rem, quam emi, vel quæ mihi donata est, vel quam ab alio habeo justo titulo. Hoc jus dicit potestatem, ut liceat mihi possessionem istius rei adire, hoc est, debetur mihi possessio ejus ex aliquo ex his titulis. Jus mihi nascitur aliunde, non enim ex me ipso habeo, ut aliæ res à me dependeant. Deus ex creatione habet jus in omnia, habet jus ad possidendum creaturas, sed ex eo, quòd fecit creaturas rationales, non habet jus ad affligendum. Nihil quidem extra Deum est, quod eum hîc impedire queat, sed à semetipso, quia talem ordinem Particularem constituit, quem destruere & evertere non potest.

§. L. Jus ergo Deus habet ad puniendum peccata ex eo ipso, quòd sunt commissa, neque de eo ulla est difficultas; quæstio hîc tantùm restat, an Deus jus illud necessario exerceat, sive, an aliquid sit in Deo, quod ipsum adigat ad inferendum pœnas peccatoribus, pro quibus nulla præstita sit satisfactio? Qui negativam defendunt, sive, qui statuunt, Deum posse, etiam nullâ positâ satisfactione, remittere æternas pœnas peccatoribus debitas, intelligunt peccatores resipiscentes, atque dicunt Deum posse indulgere hominibus peccatoribus resipiscentiam, posse eos ad se convertere, atque sic conversis remittere pœnas æternas; quo posito argumentis variis, quæ pro oppositâ sententiâ adduci solent vim plane elidunt. Examinandum ergo, an Deus hoc ipsum possit, an hoc repugnet Deo vel alicui ejus attributo? Consideremus aliquanto distinctius ordinem illum particularem, quem Deus constituit inter creaturas rationales earumque operationes & consequentia. Scilicet natura hæc est creaturarum rationalium, Deusque talem ordinem ratione earum constituit, ut judicium debeat sequi claram perceptionem intellectus, atque voluntas debeat ferri in ea, quæ ut verè bona & solida fuerint percepta, posuit in homine ideam Dei, ideam sui ipsius, ideam rerum creatarum, &c. in hunc Deum, quem homo clarè potuit

co-

cognoscere tanquam verè bonum, imò tanquam summum Bonum, debuit ferri voluntas, eumque amore summo secum unire, atque sic aliis omnibus rebus præferre. Cum hoc amore conjunctum est summum gaudium, summa delectatio, & inviolabilis felicitas, atque ita non potest non Deus propter hunc ordinem immutabilem homini obedienti se communicare, illum secum ex summâ Benignitate, quæ Justitia Remunerativa vocari potest, unire, & communicare cum illo omnem felicitatem, quæ ex istiusmodi conjunctione potest oriri. Quod si è contrario homo secutus confusam intellectus perceptionem, voluit præferre rem finitam, vel semetipsum, vel aliam quamcunque rem aliam, Deo infinito, Summo illi Bono, non potest in illá reperire summam delectationem, summum gaudium, propter finitam, quæ in eâ est, perfectionem, & sic sequetur ex illo amore id, quod potest sequi ex creaturis, delectatio nempe, sed non sine mœrore propter imperfectionem creaturarum; sic distrahetur mens, ut alia appetat, vel etiam ad illa ipsa iterum redeat, quæ prius amavit, & doleat, quod ex iis nulla possit capi satietas. Quod si anima cogitet de Deo, quem deseruit, quem rebus aliis postposuit, non potest non in eâ excitari summus & gravissimus mœror, idque eò magis quò magis obversatur idea Dei, mente non turbatâ ex rebus corporeis, quod quàm maximè locum habet quando anima separata fuerit à corpore, unde desperatio atque dolores summi & acerbissimi. Hic est ordo, quem ipsa natura rei infert, atque ideo à Deo constitutus est eo ipso, quo Deus talem rerum naturam constituit. Hîc ergo cogitandum, an iste naturæ ordo queat mutari? An possit in peccatore, cui nondum remisit peccatum, operari eodem modo, quo operatur in homine obediente? si enim dicatur, Deum posse peccatori resipiscenti remittere pœnas æternas, supponitur, præcedere resipiscentiam, sequi remissionem. Deus igitur potest peccatori, qui adhuc peccator est, cui non sunt remissa peccata, indulgere resipiscentiam. Quid verò est illa resipiscentia? & quid Deus censendus est operari, dum operatur resipiscentiam? Resipiscentia sanè non consistit in mero dolore concepto ex commissione peccati, sed in tali dolore, qui oritur ex amore erga Deum, quem peccator offendit. Deus ergo in homine peccatore, cui non remisit peccatum, posset producere amorem erga se, & dein dolorem ex peccato atque tandem omnem

sa-

satisfactionem animi, quæ ex illo amore in hominis corde restituto & redintegrato posset oriri. Amor verò erga Deum quomodo in homine posset locum habere, qui nondum novit sibi esse remissa peccata, imò cui ex suppositione peccata nondum sunt remissa? Novit homo, Deum posse punire peccata pœnis æternis, jus esse hoc Dei ut possit animadvertere in peccatores, quomodo novit vel quomodo cogitare potest, Deum velle sibi esse gratiosum, qui nondum cogitare potest, eum velle sibi remittere peccata? quomodo potest homo amare Deum, quem non potest considerare nisi ut armatum justitiâ & vindicare volentem sui neglectum, quod naturæ ordo homini persuadet, uti patet ex dictis; quomodo potest in tali homine excitari amor erga Deum, qui Deum sibi non potest repræsentare ut Amabilem, ut Gratiosum, sed è contrario ut iratum, ut punientem, ut hominem deserentem & abjicientem? si talis homo posset amare Deum Deus illi homini imprimeret ideam Dei, quæ cum ipsâ re, cum Deo, nullo modo conveniret. Et, si Deus posset tali homini indere amorem sui, posset eadem operari in peccatore atque in homine obediente, æquè benefaceret inobedienti ac obedienti, hac tantùm exiguâ intercedente differentiâ, quòd in peccatore cum isto amore esset conjunctus dolor de peccato, quod tamen nullam inferret diversitatem in ipsa operatione divinâ, quippe quod ex solo peccato ortum haberet. Sic igitur necessariò præsupponenda est remissio peccatorum facta, adeoque quæstio simpliciter erit, An Deus nullâ positâ satisfactione possit homini peccatori, quâ peccatori, adeoque non resipiscenti remittere pœnas æternas peccato debitas? quod ipsum negant omnes illi, qui resipiscentiam supponunt in peccatore, cui Deus peccata remittit. Hâc igitur demonstratione tota illa res videtur esse confecta, atque ita statuendum, repugnare ordini naturæ, quem Deus ita constituit, ut mutari non possit, ut peccatori quâtenus tali remittantur peccata.

§. LI. Debentur etiam pœnæ peccatis, quâtenus referuntur ad damnum, quod illatum est ei, qui per peccata fuit læsus, quod damnum aliquando per pœnas compensatur, quæ tamen tunc non considerantur ut pœnæ, cùm sæpe etiam damni compensatio possit fieri citra ullum malum corpori vel animæ illatum, ut, si pecuniâ illud damnum æstimetur in rebus iis, quæ sic compensari possunt,

ſunt, ſed ut conſequens vel connexum aliquod compenſationis, quâ damnum reſarcitur. Nunquam verò dolor aliis illatus ſpectari debet tanquam finis, quia iſtiusmodi vindicta plane eſt illicita. Non enim poteſt hoc eſſe bonum alterius, ut alteri ſit malè, nec poteſt hoc intendi absque delectatione in malo, quæ ſemper eſt illicita, & ſpecies quædam crudelitatis. Hoc modo verò Deus ſpectari nequit, qui malo delectare non poteſt. At poteſt malum inferre, quâtenus ſpectat compenſationem damni, quod ſibi per peccatum illatum eſt, quia illud malum cum iſtâ compenſatione eſt connexum. Propriè quidem Deus non poteſt lædi, nec poteſt illi damnum à peccatore inferri, quando tamen ei denegatur à peccatore honor, qui ipſi debetur, analoga eſt iſta denegatio damno alicui, quia, quantum attinet ad peccatorem, omne id ab eo efficitur, quod poteſt fieri ab illo, qui alteri damnum infert, ut nihil deſit, quò minus illud inferatur, ſed tantùm perfectio ſummi Dei obſit, quò minus illud poſſit recipi. Locum igitur habet iſtiuſmodi compenſatio reſpectu Dei, quatenus, quia peccator noluit Deo exhibere gloriam ſupremi dominii & ſupremæ independentiæ per obedientiam perfectam & conſtantem, Deus, propter æqualitatem, quæ eſt inter demonſtrationem gloriæ juſtitiæ & demonſtrationem gloriæ ſupremi regiminis & gubernationis, eum ſubjecit ad pœnas in æternum ferendas, ut qui noluit à Deo dependere præſtando id, quod Deus juſſit, nunc dependeat ab ipſo, ferendo id omne quod vult jubetque. Atque hæc eſt Dei Sanctitas, propter quam non poteſt remittere pœnas æternas peccati, nullâ poſitâ ſatisfactione. Sanctitas enim Dei conſiſtit in approbatione omnis boni & averſatione omnis mali; nec poteſt Deus non probare illum ordinem, quem creaturæ rationali præſcripſit, & omne, quod cum eo pugnat, abominari. Qui ergo pugnat cum illo ordine, quod facit peccator, eum Deus non poteſt non abominari, in quo pœnæ ipſæ conſiſtunt peccati vel immediatè inde fluunt. Deus igitur ſanxit talem ordinem particularem creaturis rationalibus, ut ſe ament ex toto corde, ex totâ animâ, ex omnibus viribus, ex omni cogitatione, cum quo amore conjunxit ſui communionem beatam, menti talis creaturæ ſummam tranquillitatem exhibentem, cum neglectu iſtius amoris junxit ſeparationem à Deo, & triſtitiam ex bono illo amiſſo maximam exortam. Pœna igitur iſtius averſionis à Deo ex natura rei

cum ipso peccato, quatenus tale est, in quo semper est aversio à Deo ad creaturas, est conjuncta. Deus igitur condens creaturas rationales simul indidit ipsis ideas turpis & honesti & utrumque consequentium, adeoque inscripsit legem naturæ cordibus ipsorum; neque aliter facere potuit. Eo ipso enim, quo erant creaturæ rationales, debuerunt habere ideam Dei; atque adeo ideam honesti & turpis cum consequentibus; qui enim non posset cognoscere Deum, qui careret eo, à quo omnis ratio dependet, non posset ratione præditus dici. Non potuit igitur Deus ferre homini legem conjunctam cum promissione factâ transgressori de ipso non puniendo, quin in ipsa lege de Deo colendo præmium & contraria pœna est implicata, prout constat ex dictis. Et pœna ista cum peccato est conjuncta eique planè innexa, ut separari non possit, nisi satisfactio ponatur, & lex non potest ferri nisi habeat conjunctam comminationem pœnæ, si quis legem transgrediatur, &, si executioni non mandetur ista comminatio, illusoria planè videretur & parum conveniens summo Deo. Quòd si autem Deus potest non punire peccatorem, potest etiam homini indicare, quando fert legem, se ejus transgressorem non puniturum, quæ omnia quantopere pugnent cum natura Rectoris sapientis, & Sancti jam ostensum est in antecedentibus. Sic nulla necessitas fuerit pœnarum æternarum, quas ferre debent damnati, quæ si deriventur ex eo solo, quia Deus vult, mera crudelitas locum habebit in Deo, quam non permittit summa perfectio. Atque hæc est Justitia illa Vindicativa, quam Deus exercet in inferendis pœnis, quæ non potest non esse in Supremo omnium Rectore, non tantùm eorum, quæ ratione carent, sed etiam illorum, quæ eâ sunt prædita. Quòd si Deus condidisset tantùm creaturas irrationales, si iis solis regendis esset occupatus, nihil aliud potuisset facere, quàm ut sua Omnipotentia ea in illis poneret, quæ vellet; at cùm condiderit creaturas rationales, debuit quidem quoque omnia, quæ in illis sunt & erunt operari, sed quia tamen voluit illas esse rationales, aliud quoque regimen in iis debuit locum habere, ut scilicet cum iis ageret convenienter huic naturæ rationali, præscribendo leges munitas præmiis & pœnis, juxta antea dicta. Ex quo necessariò sequitur, ut, quemadmodum debet obedientes æterna secum communione remunerari, ita debeat in inobedientes æternis pœnis animadvertere. Etsi enim cum hoc re-

regimine, quod externum eſt, & quo leges ferendo promittit & comminatur, ſit conjunctum regimen illud univerſale, quo omnia operatur in omnibus, non minus in rationalibus creaturis atque in irrationalibus, quia tamen hæc divina operatio non eſt peccatrix, non deviat ab ulla lege, non poteſt dici auctor peccati, quod eſt in rationalibus creaturis, quæ eo ipſo dum ſunt peccati auctores peccant deviando ſua voluntate à lege, cùm Deus è contrario ſua voluntate nunquam ab ulla lege recedat.

§. LII. Atque ſic Voluntas Dei infinita unica & ſimplex ſecundùm modum noſtrum concipiendi explicata eſt, prout æquivalet infinitis actibus voluntatis finitæ, ut ordo aliquis noſtrorum conceptuum formaretur, & ſimul ejuſdem diverſæ relationes & denominationes ad varia objecta fuerunt conſideratæ, ex quibus concidunt facile omnia illa, quæ de Voluntate Dei conditionatâ & dependente aliunde finguntur. Hinc verò nunc facilius intelliguntur ea, quæ de divina Scientia & Sapientia infinita veniunt conſideranda. Atque hîc Primum occurrit nobis Dei ſcientia, prout circa ipſum Deum verſatur, qua Deus cognoſcit ſemetipſum perfectiſſimo & infinito planè modo, idque ex ſemetipſo, eo ipſo quo illius eſſentia in *Eſſe* ſimpliciter, *Velle* & *Intelligere* conſiſtit, uti vidimus §. VII. Deus igitur ſemetipſum exactiſſimè exhaurit, quamvis ſit Infinitus; habet enim etiam ſcientiam infinitam; quin potius eo ipſo, quo eſt Infinita ſcientia, non poteſt non ſemetipſum infinita cognitione cognoſcere, atque ſic totum illud ſummum, quod ipſe eſt, pleniſſimè & ſummè exhaurire. Hæc verò Idea, quàm Deus ſic de ſemetipſo format, eſt ipſe Deus & ita Deus eam habet ex ſemetipſo, multò majori jure, quam nos habemus ideam noſtræ mentis ex nobis ipſis, eo ipſo, quo ſumus mens, quo ſumus res cogitans: nos enim eam ſaltem hactenus accepimus, quatenus accepimus mentem, etſi ea à mente noſtra non ſit diverſa; at Deus ſuam eſſentiam non accepit aliunde, ſed à ſemetipſo habet, cùmque hæc eſſentia Dei ab Idea ſui ipſius nulla ratione differat, eo ipſo quoq; hanc Ideam ſui ipſius non poteſt non habere.

§. LIII. Conſideranda dein eſt ſcientia Dei, quam habet de omnibus rebus, quæ ſunt præter Deum, quá rerum omnium eſſentias & proprietates exactiſſimè exhaurit, quâ accuratiſſimè novit, quando & quo ordine res quælibet extitura eſt, fuit & eſt, quæ facilè nunc poteſt intelligi, ſi tantùm comparemus cum iis, quæ de divi-

no Intellectu & Voluntate in superioribus observavimus. Atque hîc occurrit nobis primùm scientia illa, quam dicunt, simplicis Intelligentiæ, quæque etiam potest vocari scientia possibilium, prout possibilia considerantur ratione particularis ordinis rerum quarumvis. Ita porrò dum Deus voluit certas res ponere, quamlibet suo tempore, ordine & loco, quæ Voluntas divina nomine divini decreti venire solet, assignari etiam Deo debet scientia tùm possibilium ratione ordinis universalis, tum futurorum, quæ solet à Theologis scientia Visionis appellari, quòd Deus hæc videat in suo decreto & voluntate, quamvis etiam priori scientiæ hoc optimè queat applicari, cùm Deus in voluntate suâ videat omnium rerum ideas. Atque hæc scientia Dei de semetipso & omnibus rebus rectè nomine Omniscientiæ potest venire; nihil enim sic est, quod Deum lateat vel latere possit, sed è contrario omnia quæcunque sunt, fuerunt, erunt, vel possibilia sunt, accuratissimè & perfectissimè cognoscit.

§. LIV. Ita etiam apparet, nullam scientiam, quam dicunt, mediam in Deum posse cadere, quæ inventum est Jesuitarum, ortum inde habens, quod nec liberrimam & independentem Dei voluntatem, nèc summam omnium creaturarum à Deo dependentiam ritè unquam perceperint. Fonseca Metaph. lib. VI. cap. II. quæst. 4. sect. 8. hujus doctrinæ se primum auctorum esse gloriatur, atque dum istam scientiam explicat dicit, *Deum non prædefinivisse ab æterno, quid voluntates creatæ actura aut non actura essent, sed pro modo cogitandi nostro eas à se ipsis liberè vel ad bonum vel ad malum determinandas conditionatâ scientiâ cognovisse : Tum verò absolutâ voluntate bonos eorum actus futuros determinatè approbâsse, eorumque auctorem esse & haberi voluisse; malos autem non approbâsse, sed propter alia majora bona, quàm ipsa essent mala, permittere decrevisse.* Ex hâc ipsâ enim descriptione satis patet, homines istos Deum fingere, à cujus voluntate non dependeant omnes voluntates creatæ in suis actionibus sive volitionibus, fingere etiam voluntatem creatam, quæ à seipsâ determinetur, adeoque à Deo sit independens, & per consequens, cùm fieri nequeat, ut, cui unum attributum divinum convenit, non conveniant omnia, quæ sit ipse Deus. Et, si jam quoque supponamus talem voluntatem, quæ à se ipsa sic determinaretur, impossibile foret, ut Deus cognosceret, quomodo ista voluntas se esset determinatura. Si enim illa à nulla vi divina insensibiliter determinetur, nec determinetur necessariò

à

à rebus circumſtantibus, non determinatur neceſſariò unquam, & per conſequens non poteſt ut determinata certâ ſcientiâ cognoſci, ſed tantùm incertâ quâdam conjecturâ; nec poteſt cognoſci ut determinanda neceſſariò à ſe ipſa, quia hìc ſupponitur, quòd ſit indifferens ad ſe determinandum, eò quòd homines iſti illam indifferentiam concipiant, tanquam id quod ad eſſentiam liberi arbitrii planè pertineat, adeo ut citra iſtam indifferentiam libertas arbitrii nequeat conſiſtere. Neque eſt, quod dicas, Deum immenſâ ſuâ & infinitâ ſcientiâ iſtam libertatem voluntatis planè penetrare & exhaurire, ut ſic cognoſcat, quâ ratione voluntas creata ſemetipſam ſit determinatura; eſt enim id manifeſtè contradictorium; omnis enim certitudo noſtra, quam habemus de quâcunque re, fundatur ſemper vel in natura rei à priori, vel in certo quodam ſigno & nota à poſteriori, atque hìc natura rei eſt indifferens non magis inclinans ad hoc quàm ad illud, nullum etiam à poſteriori ſignum poteſt darī iſtius determinationis rei internæ, ſi illa res in ſe & ſua natura planè ſit indifferens, nec ullo modo ſit in ſe determinata. Si verò dicas, Deum ante omne decretum voluntatis ſuæ præſcire, quid voluntas creata, *ſi ponatur in hâc vel illâ conditione*, ſit actura aut non ſit actura: debebit ergo ſcientiæ divinæ certitudo fundari in relatione iſtius conditionis ad voluntatem creatam, adeoque illa conditio habebit vim & potentiam verſûs certam partem determinandi illam voluntatem. Si enim nullam habeat, nullo modo propter dicta poterit cognoſci iſta voluntatis determinatio; ſi verò habeat, dabitur aliquid non dependens à Deo, quod voluntatem creatam determinet, quod iterum eſſe injurium ſummæ divinæ perfectioni ex dictis patet.

§. LV. A Voluntate Dei pendent & producuntur omnia, quæ ſunt & exiſtunt, ſed in modo iſtius dependentiæ & efficientiæ ſive efficaciæ intelligendo laboratur. Vulgo omnis actio & efficacia concipitur per modum fluxus, adeoque ſpeciali huic actioni, quæ in motu conſiſtit, aſſignatur nomen actionis generale, atque etiam in agentibus, quæ agunt per voluntatem tali modo actio concipitur, atque ita Deo etiam omnia creanti & producenti tribuitur iſtiusmodi efficientia & productio per motum ſeu fluxum. At in tali actionis divinæ conceptu varia involuntur abſurda, uti in ſequentibus apparebit, quæ propterea omni ratione veniunt evitanda. Ut

verò clarum hac de re formemus conceptum, ordine tantùm progrediamur, nihilque admittamus, nisi quod luce sua radiet, nec sinamus nos averti spectris præjudiciorum & conceptuum confusorum, si quæ nobis in via occurrant. Relegamus parumper relicta priora vestigia. Dei natura & essentia consistit in Esse simpliciter, quod eo ipso est intelligere & velle; ita Deus à natura sua habet ipsam existentiam, neque ab alio fieri & produci potest, quod cum *esse simpliciter & absolutè* planè pugnat; creaturæ verò suam naturam & essentiam habent à Deo, qui voluntate sua tantam iis concessit realitatem, quantam voluit: atque hoc ipso creaturarum natura est finita & limitata, nec proinde habet *esse simpliciter*; non ergo ex natura sua possunt habere existentiam, adeoque requiritur, ut, si existant, existant à Deo. In Deo igitur præter intellectum, quâ assignavit rebus creatis suas naturas & essentias, etiam consideravimus voluntatem, quâ omnibus illis rebus, quas existere voluit, suam assignavit existentiam. Hæc Dei voluntas est causa, per quam habent istæ res suam existentiam, quæ res istas existentes, quamlibet suo tempore & suo loco, producit. Sicut autem in Deo nihil aliud est, propter quod habet suam existentiam, quàm ipsius summè perfecta natura, ita in rebus creatis nihil aliud est, propter quod habent suam existentiam, nisi divina illa voluntas; & sicut in Deo nihil potest intercedere inter ejus naturam & existentiam, ita nihil quoque intercedere potest inter voluntatem Dei, quâ res vult existere, & inter ipsam illarum rerum existentiam. Scholasticorum quidam præter Voluntatem illam Dei adhuc considerant potentiam Dei Exsecutricem, quâ res ipsas actu in tempore producat, quod omni ratione est destitutum. Voluntas enim divina cùm sit infinita, est etiam omnipotens & efficax & ad res producendum planè sufficiens; unde quid sit illa Potentia Exsecutrix præter hanc divinam voluntatem intelligi nequit. Nihil igitur hîc aliud est concipiendum, quàm quòd positâ hâc Dei Voluntate efficaci, quâ res quasvis suo tempore vult existere, sequantur res illæ, atque ita sponte eò deducimur, ut actionem & efficientiam divinam, quâ res quævis producuntur, debeamus constituere in eo, quòd res istæ sequantur ex illa Dei voluntate. Nihil aliud hîc potest cogitari, nisi illud ipsum *sequi*; nec in alia re, quàm in hac *sequelâ*, potest ratio efficientiæ & actionis divinæ formaliter consistere. Sicut existentia Dei se-

ſequitur ex ejus natura, ita exiſtentia creaturarum ſequitur ex hac Dei voluntate. Et ſicut nihil aliud poteſt dari, ex quo habeat creatura ſuam eſſentiam, præter Dei voluntatem, quâ eam conſtituit, quæ ſic immediatè, ex illa Dei voluntate ſequitur, ita nihil dari poteſt aliud, ex quo habeat creatura ſuam exiſtentiam præter illam Dei voluntatem, quâ eas vult exiſtere, ex qua propterea immediate ſequuntur. Et hic conceptus eſt, qui natura ſe omnium mentibus ingerit, & omnes in illa ſequela conſtituunt actionem; ſed quærunt quidem aliquid amplius; quærunt naturam actionis, quam tamen jam habent, nec enim aliud inveniri poſſe vel dari in antecedentibus ſatis eſt evictum. Spinoza omnes res creatas vult ſequi ex natura Dei, neſcio quâ, cùm ei deneget voluntatem, & ita vult ſequi, ut illæ res ſint partes & modi Dei; quæ omnia multis modis eſſe abſurda & repugnantia in antecedentibus evicimus. At natura Dei non poteſt diſtinctè concipi, niſi concipiatur ut volens atque volens efficaciter, ut propter hanc ipſam voluntatem rerum earum, quas vult exiſtere, exiſtentia ſequatur; nec enim voluntas eſſet perfectiſſima, niſi ex ea iſta omnia immediatè & infallibiliter ſequerentur: & quomodo divina voluntas eſſet omnipotens, niſi hoc haberet, ut ſimulac illa fuerit poſita, abſque ulla interveniente alterius opera, abſque ullis prærequiſitis, res ipſa, quam ea voluerit exiſtere, ſequatur; ſic à voluntate quavis impotenti atque inefficaci non poſſet diſtingui.

§. LVI. Verùm enim verò hìc magna ſe admodum offert difficultas, quam diſcutere oportet. Si enim Voluntas divina habeat tantam efficaciam, ut poſitâ voluntate, quâ Deus vult, ut res creatæ exiſtant, ſequatur illas exiſtere, cùm illa divina voluntas ſit æterna, dicendum quoque videtur, res omnes creatas fore ab æterno, adeoque mundum Deo eſſe coæternum. Si enim poſita Dei Voluntate æterna, quâ vult res creatas exiſtere, non mox ſequantur illæ res, quæ immediatè ex illa dicuntur ſequi, dicendum erit, quædam eſſe impedimenta, quæ prius oportet tolli, atque ſic eo ipſo non poterit dici, res illas immediatè ſequi iſtam divinam voluntatem, aut cum ea eſſe immediatè connexas, ſi demum ſequantur in tempore; ita enim oportet, ut inter voluntatem iſtam æternam & res, quæ fiunt in tempore, intervallum infinitum intercedat, quod manifeſtam implicat contradictionem: ubi enim, eſt

ſe

ſequela immediata ibi eſt immediata connexio, ubi eſt immediata connexio, ibi nullum poteſt eſſe intervallum, cùm connexio omne intervallum excludat. Hoc verò poſito magnum videbitur habere ſententia Spinozæ ſundamentum, conſiderantis res omnes tanquam modos æternæ divinæ eſſentiæ, quorum, aliqui ab æterno adfuerint, alii ſemper aliis ab æterno in æternum ſuccedentibus. Verùm enim verò nihil hîc apparebit eſſe periculi, modo naturam æternitatis, creaturæ, & temporis rectè intelligamus. Æternitatem vidimus ſuperius Deo propterea competere, quia ejus natura conſiſtit in *eſſe ſimpliciter*, in quo nullum ſit non eſſe, adeoque non finis alicujus eſſe & initium novi eſſe, quod in ſucceſſione locum habet, ſicque abunde demonſtravimus, æternitatem nullam poſſe admittere ſucceſſionem; quòd ſi igitur in æternitate nulla ſit ſucceſſio, nullus etiam poteſt locum habere hiatus, quia demum per iſtiuſmodi ſucceſſionem poſſet impleri. Qui ſic argumentantur confundunt æternitatem cum tempore, & confuſum formant conceptum temporis infiniti, cui tribuunt carentiam initii, quod eſt æternitatis, atque ſimul aſſignant ſucceſſionem, quod eſt temporis. Voluntas illa Dei de qua hîc agimus, vult exiſtere res, quarum eſſentiam Deus ſuo intellectu æterno jam, juxta noſtrum concipiendi modum, conſtituit. At eſſentia ſive natura iſtarum rerum talis eſt, ut non poſſint exiſtere, niſi in tempore. Et omnes illæ res, quas Deus vult exiſtere, ſive totus mundus, debent concipi tanquam unum aliquid, cujus diverſæ ſunt partes & conſequentia; hic eſt primum, ſecundum, tertium &c. non in æternitate: hiatus ergo foret, ſi poſt tertium ſequeretur centeſimum, non poſitis intermediis, quæ prius ſuccedere deberent; non aliàs. Succeſſio autem iſta eſt temporis, quod ſupponit motum, in quo propriè loquendo locum habet ſucceſſio, quo numeratur & menſuratur per tempus: Nullus ergo hîc cogitari debet hiatus inter voluntatem Dei æternam & res, quæ ab ea producuntur in tempore. Connexio verò manet inter iſtam æternam voluntatem & rem quam producit, etſi eam non producat ab æterno, quia res quæ fit ab iſta voluntate, eſt connexa cum iſta voluntate tanquam effectus cum cauſa, nōn tanquam æternum cum æterno: non enim magis poteſt fieri, ut ſint duo æterna, quàm ut ſint duo dii: eſt connexa ſecundùm ſuam naturam, quam Deus ei dedit, non ſecundùm naturam, quam non dedit Deus, quam propterea

non

non habet: non habet autem naturam æternam, nec Deus ei naturam æternam dedit: Quid ergo? Deus vult voluntate, quæ æterna est, res existere, quarum natura non nisi finita & per consequens temporaria est: debent ergo illæ res sequi & sic existere, eo ipso, quòd eas vult existere Deus. Non opus est, ut hîc cogitemus de intervallo intercedente, quod iis demum competit, quæ subjecta sunt successioni; de æternitate verò cogitari non debet. Essentiæ rerum sunt æternæ, eo sensu quo antea vidimus, quatenus ab æterno intellectu divino formatæ sunt rerum istarum ideæ, quæ istas res repræsentant; at existentiæ rerum non possunt esse æternæ propter ea, quæ jam antea fuerunt dicta.

§. LVII. Dices, & hanc difficultatem adstringes aliâ ratione, urgendo divinam illam perfectionem, per quam omnia à Deo dependent, quam nomine *Independentiæ* insignire solent. Istud enim divinum attributum vel ab æterno Deus habet, vel dicendum est, illud Deo accessisse in tempore: posterius si dicas Deo tribues mutationem atque Deo assignabis perfectionem, quæ accessit in tempore, quam non habuit ab æterno: si verò prius dicas, sequetur, etiam creaturas quæ à Deo dependent, ab æterno extitisse. Si enim putes, sufficere, ut à Deo dependeant creaturæ, quando sunt, assignabis tantùm Deo ab æterno, quòd possint ab illo dependere creaturæ, & sic necessariò aliquid amplius erit ponendum in Deo, per quod fiat, ut illæ actu ab ipso dependeant. Quod si sit in Deo ab æterno etiam sequetur ab æterno actualis creaturarum dependentia, & per consequens earum ab æterno existentia. Sed sophisma hîc latere vel ex eo deprehendere licet, quòd si ista argumentatio procederet, dicendum esset, omnes creaturas esse ab æterno, adeoque & animas omnium hominum, & corpora, & homines, & arbores, & animalia &c. urgeri enim posset, nisi hoc statuatur, fore, ut in tempore res à Deo dependeant, quæ ab æterno non dependerunt, adeoque sic novum Deo quotidie accedat attributum. Sed hæc difficultas tota evanescit, si modò quid sit ista Independentia ritè intelligamus. Vidimus in antecedentibus, res à Deo dependere, quoad essentiam, quatenus à Dei intellectu suam habent essentiam, & quoad existentiam, quâtenus à Dei voluntate est, ut existant, quando nempe existunt. Hic ergo Intellectus & hæc voluntas divina est istud divinum attributum, quod hîc urgetur. Hoc æternum esse,

esse, etsi res istæ non existant ab æterno, ex dictis præced. articulo patet. Eo ipso enim, quo iste Intellectus & Voluntas in Deo ab æterno est, est illud attributum, quod dicitur Independentia, quod ne quidem ratione ab Intellectu & Voluntate istâ Dei, quâ vult res esse in tempore, potest distingui. Propter enim istam divinam voluntâtem res quævis sunt in tempore futuræ, quando autem sunt, sunt etiam propter istam ipsam voluntatem Dei æternam; & tantùm mutatur relatio, ut cùm antea res istæ fuerint relatæ ad istam voluntatem ut futuræ, nunc referantur ut sunt sive existunt actu. Sic æternum illud est attributum divinum, quod dicitur Independentia, & tamen res creatæ sunt in tempore quælibet suo, eo nempe, quod Dei voluntas illis assignavit. Sed eâ de re etiam actum est in I. Parte nostri ad Examinis Spinozæ Defin. VI. ubi ostensum implicare contradictionem, ut aliæ res præter Deum sint æternæ.

§. LVII. Fortè verò pro creaturarum æternitate quis urgebit ideam, quam habemus de mundo. Sicut enim quia habemus ideam mundi indefiniti, quòd positis quibuscunque mundi finibus semper ultra illos spatia quædam in infinitum extensa concipiamus, hinc inferimus, etiam revera esse talia spatia extensa realia & per consequens, mundum esse tantæ magnitudinis, ut ejus fines nunquam possimus concipere, eumque propterea pro indefinito debeamus habere, quæ omnia nota sunt iis, qui Cartesii Philosophandi rationem intelligunt, unde non est operæ pretium, ut hoc ulterius deducamus; ita videmur quoque habere ideam mundi æterni & propterea mundus æternus videtur esse judicandus. Positis enim quibuscunque materiæ extensæ initiis, necessitas tamen videtur nobis imposita, ut ultra ea concipiamus extensionem; quia, etsi verbis dicamus, nos ante ista initia concipere nihilum, id tamen re ipsa non facimus, quia nihili nullam habemus ideam, neque id possumus per modum meræ negationis, sed semper sub modo alicujus entis concipere solemus: sic igitur loco nihili, quod nos dicimus concipere ante mundi initium, videmur revera concipere aliquam extensionem & quia sic ante mundi initium ea concipitur, videtur ea concipi ut æterna, atque ita æternam quoque esse oportere; & propterea quoque ante quodvis mundi initium positum videtur mundus jam fuisse, & propterea esse æternus. Sed si accuratè rem expendamus, magna intercedit hic diversitas. Verum equi-

equidem est, nos absolutè nihilum non posse concipere ante mundi initium, sed propterea non opus est, ut ante illud concipiamus extensionem. Ante mundi initium concipimus Deum, qui mundi est auctor, concipimus Intellectum ejus æternum, quo constituit rerum omnium quæ nunc sunt in mundo essentiam, concipimus etiam Voluntatem ejus æternam, quâ mundum existere voluit in tempore; negamus aliud fuisse Deo coæternum, atque ita cum Deo ante mundi initium formamus conceptum nihili negativum, quo negamus ullam rem præter Deum ante initium mundi fuisse; non ergo concipimus ante mundi initium extensionem, sed cùm extensio ad mundum pertineat, concipimus, ante mundi initium nullam fuisse extensionem, sed fuisse Deum, extensionis omnis, quæ est in mundo, aliarumque omnium rerum, quæ in mundo sunt, auctorem.

§. LVIX. At è contrario contra Mundi æternitatem facit, quòd, si ponenda sit ulla mundi æternitas ea alia nequeat intelligi, quàm quæ per infinitam concipiatur durationem omni initio carentem, adeò ut, si quamvìs durationem finitam per multos annos, imò per multas annorum myriadas multiplicare velimus, nunquam tamen ullo numero quantumvis magno exprimere possemus. At ne quidem hæc æternitas, quamvìs non sit vera æternitas, prout ex æternitate, quæ in Deo est, intelligi potest, mundo assignari potest. Si enim talis ponatur æternitas mundi, sive talis infinita successio durationis, non potest esse hic dies, quo hæc scribo, vel alius hæc legit. Si enim ista successio à parte ante sit infinita, atque nullum habeat initium, infinita erit istius durationis distantia ad hoc punctum temporis, quæ propterea nunquam potest finiri, & per consequens nunquam potest esse hæc hora, quâ hæc scribimus & legimus, quæ omnia quàm sint absurda nemo non videt.

§. LX. Sed & ipsi naturæ mundi sive rerum creatarum æternitas planè repugnat. Omnes res præter Deum ex se possunt non existere, cùm existentia non fluat ex earum natura. Si autem illæ res possent esse ab æterno: Ergo possent esse ab æterno tales res, quæ possent non existere; Quæ autem possunt non existere, possunt nunquam existere, (illud enim posse non existere ad nullum certum tempus determinatur) adeoque possunt non existere & hoc & illo & omni tempore, & per consequens potest omne esse tem-

pus, quo tamen illæ res non existant: possunt ergo nullo tempore sive nunquam existere. Si igitur concipiamus, ab æterno esse illa, quæ possunt non existere, dicemus, ea semper existere, quæ tamen possunt nunquam existere. An verò non satis est evidens, non posse existere ab æterno, quæ possunt nunquam existere? Quæ enim ab æterno existunt, ea semper existunt: quæ semper existunt, eo ipso, quo existunt, non possunt dici nunquam existere; quod potest dici de iis, quæ possunt non existere, uti ex antecedentibus est manifestum. Impossibile ergo est, aliquid Deo coæternum concipere, adeoque impossibile est concipere mundi æternitatem, & per consequens, mundus non potest esse ab æterno. Mundus enim dicit complexionem omnium rerum finitarum, quæ sunt vel mentes finitæ, vel corpora, quæ cùm singula sint contingentia, & possint concipi non existere, etiam totus mundus potest concipi non existere.

LXI. Sic Efficientia Dei explicata facile nunc intelligemus, quomodo Dei voluntas se habeat ad mala, quæ sunt in creaturis rationalibus, quomodo earum voluntates devient à voluntate divinâ, ut tamen nihil fiat ab ipsis, quin à divina voluntate sit decretum, ut fiat, nec Deus Causa vel Auctor istius mali sit dicendus. In superioribus vidimus Voluntatem Dei aliam esse, quâ constituit ordinem universalem, aliam qua ordinem particularem constituit quarumvis rerum & creaturis rationalibus quoque præscripsit. Ab hac si devient, malum perpetrant & malæ fiunt illæ creaturæ, estque nihil aliud malum in creaturis rationalibus, quàm deviatio ab ordine illo, quem Deus ipsis præscripsit, adeoque est privatio, est defectus. Iste defectus nullam propriè dictam causam potest habere. Efficientia enim pro effecto habet rem positivam aliquam, quæ fit vi alterius rei, quæ propterea causa ejus dicitur, sive illa causa agat per motum, sive per volitionem: nec enim aliis modis causarum actiones concipi possunt, quod ex distributione ipsarum rerum est manifestum. Res enim vel sunt extensæ vel cogitantes, nec tertium genus dari vel intelligi potest, ut ex superioribus patet; nec res extensæ aliter agere possunt quàm per motum, cogitantes verò, quàm per volitionem. Causa tamen defectûs dari potest suo sensu & impropriè si per causam intelligas id, quod vi suæ naturæ potest & debet habere contrariam isti defectui perfectionem, nec tamen habet, ita crea-

turæ

turæ rationales causæ sunt peccatorum, quia possunt habere vi suæ naturæ volitionem convenientem cum ordine à Deo sibi præscripto, quam tamen non habent. Quantum verò attinet Deum, prout auctor est ordinis universalis, & ab æterno voluit omnia ista, quæ fiunt in hoc mundo, ita fieri prout fiunt, is voluit creaturas rationales facere officium, quod ipsis præscripsit, constituit iis dare tales vires cum suâ naturâ conjunctas, per quas illud præstare possint, constituit efficere omnem ipsarum volitionem, quam habent, noluit iis dare omnem perfectionem, quam habere possent, noluit in ipsis efficere semper eam volitionem, quâ facerent officium sibi præscriptum, ad quod nullo modo ipse tanquam summus rerum arbiter obligabatur, unde istius defectûs, qui in istis est hominibus, quando non faciunt officium præscriptum, auctor esse non potest juxta dicta. Dùm tamen sic constituit negare istam volitionem, quâ facerent officium, & produxit volitionem, cui per ipsas illas creaturas conjunctus est defectus, hoc æquivalet voluntati, quâ noluit istud malum impedire, quod tamen certum quendam locum in ordine universali obtinet. Sed nullâ ratione causa istius mali dici potest, tùm quòd defectus non possit effici, tùm quòd non possit referri ad Auctorem, nisi eum solum, qui obligatus est ad habendum id, quod non habet, vel ad operandum aut volendum id, quod non vult, aut non operatur. Ita amicus, qui in necessitate constituto amico donavit mille florenos, Auctor quidem est istius doni, non tamen est Auctor limitationis, quâ summa restricta est ad mille florenos, nec excurrit ad plura millia, hæc enim limitatio per accidens accessit, hoc ipso, quòd non plus dedit, unde gratiæ debentur pro eo, quod dedit, quòd non plus dederit vitio verti non potest, quia nihil dare poterat. Ita imperfectiones rerum creatarum, comparatione facta ad Deum, tantùm sunt negationes, perfectiones verò sunt ejus dona, has dedit, illæ superveniunt, hoc ipso, quod non plus dedit, qui tamen ad nihil dandum erat obligatus, cùm amicus saltem ex jure amicitiæ ad juvandum sit obligatus, quantum id non singulare detrimentum infert propriæ familiæ.

LXII. Porro ex eo, quòd res quælibet sequuntur ex Dei voluntate æternâ, quâ ordinem universalem constituit, oritur omnium rerum necessitas, adeoque omnia illa, quæ sunt, fiunt & futura sunt necessariò ita fiunt & erunt, prout Dei Voluntas ut essent con-

ſtituit. Neceſſaria ergo ſunt omnia, tùm ex eo, quòd poſitâ Dei Voluntate, quæ omnipotens eſt & efficax, quâ facit omnia, quæ vult, res illæ non poſſunt non fieri & eſſe, tùm etiam quòd voluntas Dei æterna de illis rebus talis eſt, ut alia eſſe non potuerit, non quòd dependeat ab illis rebus extra Deum, ſed, quòd eo ipſo, quo eſt Voluntas Dei, eſt talis, quâ voluit id, quod eſt optimum, atque tandem, quòd omnes res ita inter ſe invicem ordinaverit, ut per cauſas intermedias quilibet effectus certò producatur, eo modo & in iis circumſtantiis, quas Deus concurrere, & ſimul eſſe voluit, qua ratione omnia cenſenda ſunt fieri quoque per cauſas neceſſarias. Unde diſtinctio, quæ eſt inter cauſas neceſſarias & contingentes non niſi reſpectu noſtræ cognitionis locum habere poteſt. Quod hodie tegula decidens ex tecto horâ decimâ occidat prætereuntem Mævium, Dei fit voluntate æterna, qui ita diſpoſuit omnes cauſas ſimul concurrentes ad hunc effectum producendum, ut eâ ipſâ horâ omnes adſint & operentur, ſcilicet, ut tegula eo tempore ſit ita præparata & ſoluta ab iis, quæ affigebant tecto, ut vel mole ſua vel vento impulſa decidat; ut Mævius tali tempore ita ſit diſpoſitus, voluntatem habens eundi ad iſtum locum; ut omnes circumſtantiæ ita ſint diſpoſitæ, ut hoc ipſo momento, quò decidit tegula, ita ſit conſtitutus, ut tegula poſſit ſic ferire caput, ut vulnus lethale inferatur. Atque ita judicandum de aliis quibuſvis effectis, quæ contingentibus dicuntur fieri cauſis, quæ contingentes non poſſunt dici, niſi habitâ ratione noſtræ cognitionis, quòd nos non attendentes niſi ad unum aliquod eorum, quæ ſimul concurrunt ad iſtiuſmodi effectum producendum, v. gr. ad tegulam decidentem, quæ, quia ſæpe decidit nullis prætereuntibus hominibus, vel non ita conſtitutis, ut caſus ille vulnus lethale queat infligere, dicimus tegulæ lapſum eſſe cauſam contingentem Mævii mortis, quia non attendimus ad reliquas concurrentes circumſtantias, quod nempe tunc temporis Mævius ſit eo ſitu, ut non poſſit non tegulæ lapſus vulnus lethale ei inferre. Sic igitur in rei veritate nulla ſunt futura contingentia, ſed quædam neceſſariò futura dicuntur contingenter futura ob defectum humanæ cognitionis. Atque ſic facile deciditur quæſtio, An Deus certò cognoſcat futura contingentia? Cum enim omnia, quæ fiunt in mundo, non fiant niſi ex divina voluntate, quâ conſtituit ordinem omnium re-

rum

rum, impossibile est & contradictorium dicere, Deum ista omnia non certò cognoscere, quum non possit non istius suæ Voluntatis sibi esse conscius: Dein, quia ista omnia, quæ fiunt, fiant per causas necessarias, quibus omnibus simul positis & concurrentibus, non possit non poni effectus, illæque omnes causæ hoc habeant ex dispositione & ordinatione divina, fieri non potest, quin Deus istorum omnium habeat certam cognitionem. Neque hic ulla amplius difficultas esse potest, nisi quæ moveri potest ratione causarum liberè agentium: verbi gratia bellum movetur inter duos Reges, potentiorem alterum, alterum longè impotentiorem. Consiliarii potentioris moventur ad proditionem, ad suggerendum consilia noxia, id totum à voluntate eorum pendent, alii enim forte non moverentur; sequitur Rex consilia sibi noxia, cùm posset non sequi; committitur prælium, subducunt se Duces vel ita pugnant, ut vinci velint, inducti & inescati pollicitatione magnæ summæ argenti, vincitur Rex fortior; postea iterum congrediuntur, alia omnia eveniunt, Rex ducitur aliis consiliis, removit proditores, substituit fidos & acres duces, evadit victor, sed prælio cruento; debilitantur utriusque exercitus vires, trahitur bellum, tandem pax sancitur certis quibusdam legibus. Deus tamen hæc omnia exactissimè novit, & sic potuit accuratè prædicere & bellum & ejus eventum. Ab æterno enim constituit, ut alterius Regis consiliariis hoc tempore nummi offerrentur, ut moverentur & inescarentur amore istorum nummorum, ut consilia talia suggererent, sic voluit etiam dispositum esse Regis animum, ut consilia ista prava audiret & sequeretur & sic de reliquis.

§. LXIII. Ex his autem, quòd Deus varias creaturas æternâ sua voluntate condidit & continuò conservat, nascitur relatio illarum creaturarum ad Deum & vice versâ Dei ad creaturas. De eo vix dubitari potest ab ullo, qui naturam Dei intelligit, & ea, quæ in superioribus fuerunt dicta, rectè fuerit meditatus; tantùm considerandum est aliquantò distinctius fundamentum istius relationis, & modi loquendi cum ipsâ naturâ rei convenientes ritè sunt discernendi, &, qui maximè sunt convenientes, adhibendi. Relatio ista dicit unionem quandam creaturarum cum Deo, quæ exprimitur, dùm Deus istis creaturis dicitur *adesse*. Dum Deus omnes creaturas creavit, adfuit illis, & dum easdem adhuc continuò con-

ser-

ſervat, adhuc illis adeſt. Conſideremus, quomodo res corporeæ adſint aliis, item res cogitantes, & tandem, quomodo Deus aliis adſit intelligemus. Res corporeæ adſunt aliis per id, quod habent, non per id quod non habent. Habent res corporeæ omnes extenſionem, quæ naturam earum ſive eſſentiam conſtituit; quædam etiam habent motum. Adſunt ergo res corporeæ per ſuam extenſionem & per ſuum motum. Referuntur autem res corporeæ vel ad alias res corporeas, vel ad res cogitantes. Res corporeæ relatæ ad alias res corporeas mole ſuâ & extenſione ſua alia corpora excludentes, ſibi ipſis faciunt locum, quem mole ſuâ & magnitudine occupant. Sic dicuntur eſſe in loco, quem ſic ſubſtantiâ ſuâ extenſâ replent, atque ita hujus ſuæ extenſionis extremitate alia corpora circumjacentia contingunt, quibus ſic adeſſe dicuntur. Adſunt ergo propriè iis corporibus, quæ ſic immediatè ſuâ ſuperficie contingunt; aliis corporibus remotioribus ita adſunt, ut diverſo reſpectu ab iis etiam abeſſe queant dici, ſed prioribus dum adſunt, eo ipſo nulla ratione dici poſſunt ab iis abeſſe. His verò adſunt per intermedia corpora, ſicque vel propius adſunt vel remotius, prout plura vel pauciora corpora, item minora aut majora inter hæc & illa corpora intercedunt. Sic verò de Deo non eſt cogitandum. Deus nullam habet molem nullam extenſionem: per eam ergo non adeſt corporibus, non enim poteſt adeſſe per id, quod non habet. Sic Deus propriè loquendo non eſt in loco, non eſt in ubi, non eſt in omnibus locis & ubi, ſive, quod idem eſt, non eſt Ubique. Hæc phraſis, eſſe in loco, eſſe in locis, eſſe in omnibus locis, aliquod corporeum ponit fundamentum, quod in Deum non cadit. Adſunt etiam res corporeæ per ſuum motum aliis corporibus? quod duplici poteſt intelligi ratione, vel quatenus per motum recedunt è vicinia corporum quorundam in viciniam aliorum, vel quatenus per motum alia corpora impellunt & ſic motum quendam iis vel eorum partibus communicant: priori modo ita adſunt, ut ſimul quoque recedant; adſunt per momentum & ſequente abſunt? poſteriori modo aliquid per ſuum motum in corporibus operantur & producunt.

§. LXIV. Sed dicuntur etiam adeſſe rebus cogitantibus. Hujus relationis fundamentum non eſt ſitum in rebus corporeis; ex ſe enim nihil neque per ſuum motum neque per ſuam extenſionem ad id conferre poſſunt; ſed fundamentum illud petendum eſt ex ipſis re-

rebus cogitantibus. Hoc non positum est in ipsâ cogitatione, quà talis est: possunt enim res cogitantes finitæ cogitare de aliis rebus, non de his ipsis corporibus. Non ergo adsunt, quando de illis hæ non cogitant. Sed si de illis corporibus cogitent hæ res cogitantes, corpora illa adsunt iis, & vice versa res cogitantes adsunt illis corporibus. Cogitatio autem ista vel est simplex illorum corporum cognitio; ita quibusdam corporibus adsunt tantùm per cognitionem; vel est volitio quædam circa illas, eaque vel talis, ut per istam voluntatem res istas sibi jungant, cujusmodi voluntas amor appellari solet, sic adsunt iis amore, & hinc ortum illud diverbium, *Amans est ubi amat*; vel cogitatio ista denotat talem volitionem, per quam in illa corpora operantur & in iis aliquid producunt & efficiunt, sive immediatè sive mediatè; ita adsunt corporibus, quæ movent, quibus mutationem aliquam inferunt. Hæ porrò res cogitantes etiam adsunt aliis rebus cogitantibus, similia ob fundamenta, vel cognoscendo eas vel amando, vel aliquam mutationem in iis efficiendo, v. gr. efficiendo ut intelligant aliarum conceptus; ita anima Titii linguam ejus gubernans, ut certa quædam verba producat, quibus ejus mens exprimatur, quam me vult cognoscere, efficit sic, ut ejus intelligam mentem. Ita anima ejus adest meæ animæ, & vice versa mea anima adest animæ ipsius.

§. LXV. Deus, qui est res cogitans infinita, adest quoque & omnibus corporibus & omnibus rebus cogitantibus finitis, per id quod habet, & eo modo quo habet. Sibi ipsi adest, sive præsens est æterna sui ipsius cognitione & amore, juxta ea, quæ prius fuerunt dicta. Habet enim cognitionem sui ipsius eo ipso, quòd est res cogitans infinita, habet infinitum sui amorem, vel hoc ipso, quòd se summè perfectum perfectissimo & infinito modo cognoscit & exhaurit. Creaturis item adest per id, quod habet quod est intellectus sive cognitio, Volitio, Potentia, Essentia. Primùm à nobis concipitur adesse creaturis per intellectum & cognitionem, dum de iis formavit ideas, per quas essentias earum constituit, juxta dicta in antecedentibus; non enim habet ideas aliunde dependentes, sed ipse omnium idearum de rebus creatis est auctor. Intelligendo istas creaturas format istarum creaturarum ideas & sic volendo & simul cognoscendo iis adest; per eas enim ideas cognoscit creaturas. Vult etiam Deus creaturas producere, & hâc ipsâ voluntate eas in tempore pro-

duxit & adhuc conservat, atque sic iis adest hac sua voluntate, per quam operatur in iis creatione vel conservatione. Operatione ergo adest omnibus suis creaturis, quas produxit & adhuc conservat, quæ operatio cùm a Voluntate ejus proficiscatur, sic etiam Voluntate sua censendus est iis adesse. Hujus suæ Voluntatis non potest non sibi esse conscius, & per consequens cognoscit illas quoque omnes creaturas, quas produxit & conservat. Sic adest omnibus creaturis & cognitione per Intellectum & curâ atque operatione per Voluntatem. Voluntas autem ista, prout refertur ad creaturas, prout nondum sunt productæ, sed possunt produci & per eam producuntur, sortitur nomen divinæ Potentiæ, atque ita rebus illis productis omnibus Deus adest suâ potentiâ; & hæc Potentia est eadem, cum ipsius infinita essentia, atque ita quoque Deus adesse dicitur omnibus rebus sua essentia. Hoc ordine conceptus nostros firmare debemus, quem Ordo cognitionis nobis præscribit. Primùm referimus res creatas ad Deum ratione divinæ operationis, à qua ipsæ illæ res denominantur & *creatæ* dicuntur, dein ratione voluntatis, à qua ista operatio proficiscitur; & quia istius Voluntatis non potest Deus non esse conscius, sic censetur quoque Deus iis adesse suâ cognitione; nec possumus istam Voluntatem sic producentem & operantem considerare, nisi sub ratione Potentiæ, quæ divina est Essentia, unde etiam Deus iis dicitur adesse ratione Potentiæ & Essentiæ. Atque hoc attributum divinum nomine *Omnipræsentiæ* divinæ venit. Phrasis ista præsentem esse alicui propriè de hominibus usurpatur, qui non solo corpore, sed animo h. e. cognitione & voluntate adsunt. Cognoscimus id ex lege *coram* 209. D. De Verb. Signif. *Coram Titio aliquid facere jussus non videtur præsente eo fecisse, nisi is intelligat: itaque si furiosus, aut infans sit, aut dormiat, non videtur coram eo fecisse.* In homine duo sunt corpus & anima: quando adest corpus, potest Titius, qui fecit aliquid in vicinia ejus, dici adfuisse isti corpori, sicut vice versa corpus istud adfuit Titio; sed si Titius interea vagetur suis cogitationibus, nihil quicquam istius rei, quæ fit, curat & cognoscit, præsens is fuisse non dicitur. At id Deo applicari nequit ullâ ratione. Deus semper cognoscit, semper vult esse creaturas, dum semper conservat, quas semel existere voluit. Præsens ergo est Deus omnibus corporibus, omnibus rebus cogitantibus finitis, toti rerum uni-

ver-

versitati, quæ cognoscit, curat, conservat & gubernat. Atque hoc est Attributum divinum, quod *Omnipræsentiæ* nomine commodissimè appellari potest.

§. LXVI. Ex iis, quæ hactenus abunde fuerunt dicta de Essentiâ & Attributis divinis, nunc facile apparet, Deum esse simplicissimam substantiam. Ad hoc autem attributum simplicitatis explicandum non sufficit, ut dicatur; *nihil esse in Deo, quod non sit Deus*; etsi enim in corpore nihil sit, quod non sit corpus, corpus tamen omne ex his ipsis, quæ in eo sunt, est compositum, eo ipso quo hæc sunt in illo: at simplicitas Dei omni opponitur compositioni, atque sic negativè communiter istud attributum declaratur; ut designet omnis compositionis negationem, per quam vel minima diversitas in Deo ponatur. Designat ergo positivè istud divinum attributum omnium istorum attributorum divinorum inter se & cum essentiâ divinâ connexionem, ut unum esse non possit, quin simul inferat alterum, vel clarius, absolutissimam identitatem attributorum divinorum & divinæ essentiæ. Hoc autem facilè intelligitur ex dictis, ex quibus apparet, omnia attributa divina nihil aliud esse quàm *simpliciter esse*, quod non differt à *Velle* suprema & independenti volitione, & *Intelligere* perspicacissimo & planè rem penetrante intellectu, sed tantùm esse aliam istius *esse* relationem, propter quam aliam etiam suscipit denominationem. Est quoque in Deo summa inter Intellectum & Voluntatem identitas, quod in fine art. VII. fuit ostensum, neque hæc est latior illâ, cùm utraque sit infinita, nec Deus possit dici velle id, quod non intelligat, sicut inter nos homines obtinet. Simplicitas Dei etiam in eo conspicitur, quòd Dei intellectus & voluntas non sit nisi unicus & simplicissimus actus divinus, quo omnia vult & intelligit, nec in Deum possit cadere ulla actuum successio & sequela unius post alterum, præterea, quod unicus iste actus sit ejusmodi, ut non possit alius concipi, ut ita ne quidem ab æterno aliter potuerit velle, quàm reverâ voluit. Apparet Dei simplicitas in eo quoque, quòd divina voluntas ab ejus Potentia non differt nisi certo quodam considerandi modo, prout id in antecedentibus fuit explicatum. Ita quoque Dei Gratia, Benignitas, Misericordia, Justitia, Sanctitas &c. nihil aliud sunt, quàm Dei voluntas alio atque alio modo denominata. Et ab illa voluntate sola nulla alia intercedente in Deo facultate omnia sunt, quæcunque

sunt, & conservantur. Sic Deus omninò est simplicissimus, nihilque reperiri potest hâc in parte simile creaturis. Creaturæ nihil habent à se, Deus omnia à se habet, Essentia Dei nihil aliud est quàm simplex esse, & illud *esse* est infinitus intellectus, est infinita voluntas, estque ille infinitus intellectus infinita & independens voluntas, & illa voluntas independens est independens intellectus, creaturarum essentia tota est dependens ab infinito Intellectu. Vicissim creaturarum existentia dependet à divina voluntate, nec ex sua natura & essentia, eo ipso, quo illa est dependens, habent existentiam; at Dei essentia est ipsa ejus existentia, neque sinè hac illa ulla ratione potest concipi. Creaturæ distinctam habent potentiam ab actu, & non eo ipso, quòd sunt, habent actum, sed ad id sunt sæpe in potentia, quod nondum sunt actu : at in Deo talis potentia ab actu distincta nulla datur; unicus & simplicissimus ipse est actus, nunquam Deus est in potentia ad ullum actum. Nulla in Deo est potentia, cui succedat actus, quod in creaturis semper locum habet. Unica & simplicissima voluntate Deus omnia quæcunque sunt & erunt efficacissimè operatur, quæ respectu eorum, quæ nondum sunt, Potentiæ accipit denominationem. In creaturis multa sunt, quæ abesse possunt & ab iis separari, in Deo nihil est, quod non sit ipse Deus. Et quia creaturæ non existunt, eo ipso, quòd habent naturam & essentiam, hinc nec existunt ab æterno, nec omnia, quæ habent, simul & semel habent, sed unum habent post alterum existentiæ actum; at Deus, quia existit per suam essentiam, non habet diversum ab altero existendi actum sed simplex est & indivisibilis ejus existendi actus, nullo modo differens ab actu essendi, quo est. Nihil ergo est in Deo, quod ullo modo à Deo queat separari, à creaturis omnia, quæ sunt & habent, adimi possunt; & quemadmodum ab æterno nihil fuerunt, ita etiam omnia ab ipsis queunt auferri, ita ut in æternum possint iterum esse nihil.

§. LXVII. Ex hac simplicitate Dei immediatè ejusdem sequitur Immutabilitas, quæ nihil aliud denotat, quàm talem essentiæ & attributorum divinorum statum, qui nulli variationi sit obnoxius. Qui enim ita est simplex, prout illa Simplicitas à nobis fuit explicata, ei nihil potest demi; si enim aliquid demas, non simplex foret; illi etiam nihil potest addi, quòd si quid addas non simplex foret amplius. Sed & si explicetur intima istius simplicitatis origo, ex quibus oritur, illa

illa omnia etiam Immutabilitatem divinam demonstrabunt. Ubi enim est *esse simpliciter*, in quo nullum sit non esse, nulla mutatio potest locum habere; si enim mutaretur, esset in illo aliquod non esse, cui succederet esse, vel alicui esse aliquod non esse succederet; quo posito Deus non esset *simpliciter esse*, sed in eo aliquod non esse daretur. Dein Deus est unicus & simplicissimus actus, in quo nulla est successio, atque ita nulla mutatio, imò in quo, ut nulla successio, ita nulla mutatio locum habere potest. Deus est infinitus, adeoque omnem perfectionem possidet; si autem mutaretur, vel mutaretur in melius, vel in deterius, vel in æquale. Melior fieri non potest, quia est optimus, quippe habens omnes perfectiones; nec deterior, quia sic non haberet omnes perfectiones, inter quas non foret ea, quâ immunem se conservare possit, ne deterior evadat; nec etiam æquales prioribus perfectiones recipere potest, quia aliàs non haberet omnes. Sic quoque Æternitas Dei, quæ omnem successionem excludit, eo ipso Immutabilitatem infert. Nulla est mutabilitas in Dei intellectu, nulla in Dei voluntate: atqui essentia divina, sive Dei simpliciter esse in Dei velle & intelligere absolvitur. In voluntate nulla potest esse mutatio, quia voluntas Dei est sapientissima, est optima, cui nihil inexspectatum obvenire potest, quod mutationem juberet in melius; nihil eam impedire potest, nihil ei resistere, quo fieri posset, ut evaderet deterior; sive, ut verbo dicam, voluntas Dei vult optimum, quo melius dari non potest.

§. LXVIII. De Scientia Dei dici posset, eam mutari ratione futurorum, præsentium & præteritorum; cognovisse enim Deum ab æterno Julium Cæsarem suo tempore futurum, cognovisse postea Deum Julium Cæsarem in tempore quando erat, & tandem cognovisse eum, quando fuerat. Sic igitur aliam atque aliam esse Dei scientiam. Sed quæ in antecedentibus à nobis fuerunt demonstrata sufficiens nobis præbent fundamentum, cui innitentes nos possimus ex his difficultatibus expedire. Vidimus Dei voluntatem de rerum existentia futura, esse simul cum ejus scientia. Hâc autem suâ voluntate assignavit J. Cæsari omnes & singulas proprietates, quas, dum in tempore esset, habuit, & quibus ab aliis quibusvis individuis fuit distinctus. Sic verò hujus suæ Voluntatis sibi perfectissimè conscius ab æterno omnia & singula, quæ in J. Cæsa-

re erant futura, perfectissimè cognovit, estque illa cognitio eadem semper in Deo, sive J. Cæsar sit futurus, sive actu sit, sive antea fuerit, non est perfectior nec imperfectior. Non ergo potest ulla esse mutatio in scientia Dei, quia nunquam perfectiùs, nunquam imperfectiùs illum cognovit, sed eodem plane modo semper; in hominibus illa locum habet, quòd eorum scientia dependeat ab objecto, quod plures repræsentat nobis realitates, quando nobis præsens est, quàm dum abest, at Dei Scientia à Voluntate Dei, quæ semper eadem est, dependet, vel potius, illa scientia est Dei Voluntas, quatenus ea implicat sui ipsius conscientiam; at in Deo æterna ista scientia J. Cæsaris diversum habet respectum ad J. Cæsarem, prout vel ut futurus vel ut præsens vel ut præteritus consideratur, propter quem diversam quoque suscipit denominationem, ut dicatur, Deum novisse ab æterno J. C. esse futurum, in tempore cognoscere J. Cæsarem esse, &c, postquam fuit J. Cæsar, cognovisse eum antea fuisse; atque hic respectus dicit tantùm diversam applicationem sive conjunctionem, quæ fit per nostrum intellectum, istius Scientiæ cum J. Cæsare, prout vel erat futurus, vel erat actu, vel olim fuerat. Sicut ergo per applicationem Voluntatis Dei ad effectum nihil accedit ad ejus Voluntatem, ita nec per applicationem Scientiæ ad rem præsentem, aliud præter istum respectum, accedere potest.

§. LXIX. Atque ita tota illa mutatio, quæ Deo videtur accedere ob mutationem creaturarum, non vera est, sed relativa, hoc est mutatio tantùm relationis & respectûs, fundamentum habens non in Dei sed in creaturæ mutatione reali, manetque Deus Immutabilis in essentia & in omnibus suis attributis, sicut est, & manet Simplicissimus, & omninò perfectus, simplex Esse à quo omne non esse exulat. Et quoniam illud suum esse in Intelligere & Velle consistit, atque is intelligit & vult semetipsum primariò, atque in se ipso omnia quæ sunt aut esse possunt, amat sic semetipsum perfectè atque plenissimè acquiescit, nihilque est quod vel desideret vel desiderare possit. Ob quam considerationem ille summè Beatus est & dici potest, infinite hac in beatitudine superans omnes creaturas, quarum quædam intellectu & voluntate præditæ etiam beatæ solent dici, quatenus Deus sese singulari modo cum illis communicat, atque ita perfectissimè eorum desiderium expletur, dum eum, qui

est

eſt Summum Bonum, poſſident & æterno amore complectuntur. Dum enim hoc modo ſunt beatæ, aliunde ſemper dependent, atque eo ipſo imperfectæ ſunt, præterquam quòd hoc ipſum ſit magna imperfectio, quod potuerint aliquid extra ſe deſiderare. Quòd ſi Deus aliunde ullo modo dependeret eo ipſo infinita careret perfectione, ſimiliter, ſi unquam quicquam potuiſſet deſiderare, non habuiſſet ab æterno omnia, atque ſic Deus non eſſet. Hæc ſunt ſumma capita, ad quæ reduximus eam, quam de Deo aſſecuti ſumus cognitionem; quæ omnia tantùm nobis indicant, infinita ſemper reſtare in illo infinito Deo, ad quæ cognoſcenda mens noſtra ſemper poteſt anhelare, ſicque nos habere infinitum illudque ſumme delectabile Objectum, in cujus ſpeculatione operæ pretium eſt, ut omnes vitæ noſtræ dies impendamus. Huic ſupremo & auguſtiſſimo Numini ſit omnis honor laus & gloria in ſempiterna ſecula. Amen.

FINIS.



Benigne Lector.

DE iis, quæ sequuntur literis, paucis sic habe. Vir doctus atque in scriptis Spinozæ haut malè versatus, ad petitionem Auctoris nostri, argumenta palmaria, quibus communem atque orthodoxam sententiam de causalitate universi, ejusque à Deo distinctione impugnat Spinoza, in prima epistola complexus est, hæc autem in altera, quæ sequitur, refellit ac plane enervat Noster Wittichius. Quibus cùm in dijudicandis iis, quæ in utrâque hujus libri parte traduntur, siquidem eorum continent summarium, te non parum adjutum iri nobis visum sit, easdem hac occasione publici facere juris non dubitavimus. Vale, iisque utere.

EPISTOLA I.

Viro plurimum Reverendo atque Celeberrimo

CHRISTOPHORO WITTICHIO.

* * * * * * * * * * * * * *



Tandum est honesto viro promissis, si ad minimum recenseri se in numero negligentium non patiatur, minus mihi quidem, quàm cogitaveram, otii superest, ut de re tam ponderosa disputem, meque accingam proferre, quæ pro B.D.S. sententia circa quæstionem, *quid Deus sit?* in medium produci posse videntur. Scribam tamen breviter ea, quæ incidunt mihi, & tantò lubentius, quantò magis animo volvo, me à viro tam Solido & perspicaci lumen purius posse fœnerari. Esto itaque τὸ κρινόμενον, *An Deus sit alia substantia ab universa natura distincta, quæ ex nihilo Mundum creavit: An verò Mundus pertineat ad naturam Dei, quatenus eam consideramus, ut Ens infinitè cogitans & extensum.* Postremum quidem tueretur B.D.S. quantum potui percipere mentem ejus, sequentibus rationibus.

Distingueret inter ideam de Deo fictam impuramve, vel veram & distinctam, cui nihil imaginationis, sed quod puri tantùm intellectûs est, immiscetur. Esse Deum *Ens perfectissimum* apud omnes in confesso esse, statueret; sed quid pura puta ratio, ut tale, concipiat, inquiet, non est æque facile determinare; tum propter præjudicia infantiæ secundùm quæ unusquisque ferè, si se examinet, paulo aliter de Dei natura sentit, quemadmodum variæ nationes diversimode de Ente illo cogitant; tum propter officium, amicos, famam aliaque, quibus quilibet propter naturalem conatum conservandi suum individuum ita afficitur, ut aliquando aliter ac aliter pro statûs felicioris vel infelicioris &c. diversitate de quibusdam rebus sentiat; tum postremo propter vim nostræ imaginationis, quâ difficile accidit distinguere inter adæquatas & inadæquatas rerum ideas:

quæ vis, quanta sit, vel in melancholicis apparet, qui sæpe per totam vitam ab opinione sua insulsissima se abduci non patiuntur. Sed ad rem propius accedamus, & quædam argumenta, quæ adversùs nostram sententiam produci in medium possunt, proponamus, in quibus naturalem præcise ordinem sequi haud necessum erit: sed ea, uti mihi nunc suggeruntur, exponere sufficiet.

I°. quidem, dicit autor noster, impossibile est formare conceptum *creationis ex nihilo*, quod necesse foret ad eam stabiliendam: quòd si dicas revelatione nos edoceri: sed ne quidem sine hâc determinatâ veritate, de tali revelatione Dei certus fieri potero, uti fusius posset demonstrari; daturque in ideâ creationis ex nihilo, secundùm Spinozam, contradictio, uti ex sequentibus patebit.

II°. Cùm Ens perfectissimum necessariò agat perfectissime, sequitur quodcunque operatur, aliter esse non posse; si itaque mundus non potuit non fuisse, & Deus sine eo perfectus concipi non possit, pertinebit is, sic volente Spinoza, ad Dei naturam, utpote necessarius ac æternus.

III°. Ens beatissimum & perfectissimum nil potest velle præter se, quia quid producere extra se naturam summæ beatitudinis & perfectionis evertit; qui nimirum eâ potitur, quomodo sine contradictione aliud quid extra se velle potest concipi? rogabit Spinoza, ac pro responso sibi ipsi dabit, non magis ac mons sine convalle.

IV°. Ponamus, inquiet, mundum non pertinere ad Dei naturam, eum, inferet, continere perfectionem quis negabit? erit ergo aliqua perfectio realiter à natura Dei distincta. Si regeras, eam perfectionem esse in Deo *eminenter*; hoc author pro mero termino habebit, rationem addet, quia illius conceptus nullus formari potest in respectu ad Ens illud perfectissimum. Atque hæc quidem nunc obvia sunt; quòd vero Deum ut substantiam à mundo diversam consideremus, oriri potest, dicet Spinoza, exinde, quod Deum concipiamus ut architectum formatoremve, quos consuevimus vulgo ab opere ipso realiter distinguere.

Nunc reliquum est, ut videamus specialius, an *extensio* possit & debeat ad naturam Dei referri; quod sic quoque autor conaretur demonstrare; quia contradictorium est, cogitare substantiam tantùm cogitantem producere aliam substantiam extensam, quæ nil cum illâ commune habet, quæ ergo cùm per seipsam cognosci posset, alius Deus foret, quod est absurdum. Ex-

Extensionem autem naturæ divinæ haud indignam esse, hisce conficere studeret rationibus; quià *simplicissima* est, quà talis, ac *æterna* & *infinita*, ut ex nostrâ de extensione ideâ demonstrare satagit; item tantùm puro intellectu concipitur, ac sub sensus cadere nequaquam potest.

Si dices, potentia infinita poterit extensum ex nihilo producere, idem est, inquiet, ac si diceretur, *infinitum potest extra numerum infinitum alium ponere.* Si distinguas inter *infinitum extensione & perfectione*, regeret, infinitum perfectione cogitari sine contradictione non posse, si infinitam extensionem, quæ & summum attributum est æternæ perfectionis ab eo removeas. Porrò si dicas, *extensio* non est *cogitatio*, Deus autem simplicissimus concipitur, nec ullam *compositionem* vel realem vel modalem patitur; regeret, illa esse attributa æternæ substantiæ, quæ conveniunt in conceptu infinitatis: Idem namque est Ens infinitum, quod modo sub attributo *cogitationis*, modo *extensionis* concipitur. Habemus quidem ideas cogitationis & extensionis, ita ut una idea non sit alia eo respectu, consuevimusque iis immiscere ideas speciales corporum & particularium idearum: Sed quia, quid sit τὸ cogitare, quid τὸ extensum, quid infinitum esse non clare explicare possumus, nec etiam possibile erit ex eo aliquam compositionem concludere: quis namque negare poterit, si unumquodque attributum considerari posset in sua perfectione, distinctionem exinde nullam orituram, nisi rationis, quæ compositionem nullam parit? Sed, perget Spinoza, id ponamus obscurum, non tamen id, quod clarissimum est attendenti, negandum erit: & multò simplicius dicet *autor* omnia hàc viâ declarari possunt, quàm si ponas duas substantias planè diversæ naturæ, quarum tamen una ab alia producta erit, tutiusque consulitur Dei *Simplicitati* & *Summæ perfectioni*, si mundum ad Dei naturam referas, quàm ab eâ distinguas; ut omittamus, ea, de quibus circa Dei attributa, decreta & quæstiones theologicas inextricabiles se torquere solent Philosophi & Theologi plus æquo, ex illâ sententia plana esse, & hoc demum modo viam præparari, ut omnes tandem nationes in unum coalescant, & idem de Deo & religione sentiant. Atque hæc quidem sunt Vir Clarissime, quæ nunc proponere è re judicavi; sententiam tuam brevi expectabo; dubio procul & eas tibi movisti difficultates & plures etiam. Vale Vir Venerande & certum habe, quod totus ex animo tuus sim. Dabam . . . . Kal. Feb. A°. 1681.

EPISTOLA II.

CHRISTOPHORI WITTICHII

Responsio ad præcedentem.

STatum controversiæ à te non malè ex mente Spinozæ constitutum esse, liberè confiteor. Video enim Spinozam unà cum aliis statuere, Deum ut Ens perfectissimum esse concipiendum, & omninò videndum, quod sive quale sit illud Ens, quod perfectissimum dici queat. Non tantùm autem hîc præjudicia Infantiæ &c. cavenda, nec solummodo cavendum, ne vis nostræ imaginationis ideam illam Dei confusam, sive ut loquar more Spinozæ, inadæquatam reddat, sed etiam, ne perfectionem eam enti perfectissimo attribuam, quæ aliquam imperfectionem habeat admixtam & implicatam, in quo peccatum esse à Spinozâ mihi animadvertisse videor; nec tamen tantopere metuendum nobis est ne vis imaginationis nos confundat, si Spinozam ipsum audiamus p. 381. & 470. inter se invicem collatis. Sed ad argumenta, quæ ex Spinozâ producis. Primum est à creatione petitum, de qua dicis, non posse nos *creationis ex nihilo* formare conceptum, darique in ideâ *creationis ex nihilo* contradictionem: sed vellem, ut istam contradictionem vel leviter demonstrasses, quod non fecisti. Definitio Dei, quæ VI. est Spinozæ p. I. Eth. nihil minus quàm Deum exprimit, uti ego prolixè ostendi, quæ describere hîc longum foret nimis. Ea, quæ de creationis possibilitate, imo necessitate demonstravi, tibi antehac legenda exhibui. Certum est omnia esse à Deo; non negat id Spinoza, ergo ea ita sunt à Deo, ut ex ipsius naturâ sequantur tanquam naturæ Dei diversimodi, vel ut ab ipso ex nihilo fuerint facta. Prius, quod statuit Spinoza, absurdum est vel eo nomine, quod juxta ipsum Spinozam p. 449 & 453. sic debeant esse in Deo, uti in illo sunt ipsius decreta, unde creaturæ nihil erunt, nisi ipsa Dei volitio, vel Dei intellectus & cùm Dei intellectus sit ipse Deus, lapis erit Deus, homo erit Deus &c. nec opus erit, ut huic rei immoremur, modò ostenderimus in *creatione ex nihilo* nihil esse absurdi. Hîc vero ante omnia cavendum est, ne aliquid hoc solo nomine pro absurdo habeamus, quod nequeamus intelligere: nam sic & Spinoza non auderet dicere, se, quomodo omnia fluant ex Deo tanquam causa immanente, non intelligere? vide illum p. 388. Dein distinguendum puto inter duas has propositiones, ***Creatura facit aliquid ex nihilo & Deus facit aliquid ex nihilo.*** In priori esse repugnantiam concedo, in posteriori nullam esse assero. Quando autem dico ***Deum facere aliquid ex nihilo***, mens mea est, ***quòd cùm ab æterno præter Deum nulla res, hoc est, nihil esset, Dei potentiâ sit factum, ut res fierent, & sic quasi ex nihilo emergerent.*** Creaturæ potentia semper pro objecto debet

bet habere materiam, in quam agat, non ita Dei potentia. Dei potentia est infinita & maxima, quæ si ad operandum prærequirat aliquam materiam, non foret maxima, major enim procul dubio est potentia, quæ non prærequirit materiam ad agendum, quàm ea quæ prærequirit, cum sic supponatur à materia dependere; at summa potentia à nulla re dependet, (ex nihilo autem aliquid producere nihil aliud significat, quàm illam potentiam, quæ producit, à nulla re dependere) non ergo creatio ex nihilo est contradictoria; imò necessario ea sequitur ex eâ potentiâ, quæ à nulla re dependet, cujusmodi est potentia Dei. Dein res, quæ existunt, vel existunt vi suæ essentiæ, vel existunt per productionem Dei; quod vi suæ essentiæ existit, illud habet existentiam ab æterno; hæc enim ratio fundamentalis est æternitatis, sive æternitas inde oritur, quòd aliquid existat vi suæ essentiæ, ergo quod non existit vi suæ essentiæ, æternum dici nequit, & propterea id, quod existit per productionem divinam, existit in tempore, sive habet existendi initium, & per consequens, cùm non sit ex Deo tanquam ex materia, neque aliquid aliud Deo sit coæternum, uti constat ex dictis, ergo non est ex ulla alia re adeoque ex nihilo: Sed ego transgressus sum limites respondentis, cum Spinozæ foret probare, verùm postea brevior ero.

Ad *secundum* respondeo, supponi non probari, Deum ab æterno debuisse aliquid producere. Ens perfectissimum, quando agit, agit necessariò perfectissimo modo fateor; sed nego, non posse concipi ens perfectissimum, nisi agat, h. e. aliquid extra se producat. Nego Deum non posse concipi perfectum sine mundo: Deus sine mundo est *infinita cogitatio*, *infinitus intellectus*, *infinita voluntas*, *infinita potentia*.

Ad *tertium* argumentum dico, verum esse, quòd ens perfectissimum & beatissimum nihil posset *velle præter se*, si per *velle* intelligas *acquiescere* tanquam in summo bono: Sed nego ens beatissimum nihil posse velle efficere præter se, nullam posse ponere extra se perfectionem finitam, quin imò è contrario statuo rem finitam, si existat, uti jam non est negandum, non potuisse existere, nisi per istam voluntatem Dei infinitam, ex se enim cùm habeat existentiam tantùm possibilem, ut habeat actualem, opus est intercessisse *voluntatem* sive *potentiam infinitam*, probandum enim tibi incumbit *ens beatissimum nullam posse velle extra se ponere perfectionem finitam*.

In *quarto argumento* iterum supponitur non probatur, *absurdum esse mundi perfectionem à natura Dei realiter esse distinctam*. Ego verò contrarium absurdum putem, idque credo me demonstrasse alicubi, quod nunc non necesse est describere. Sed hoc potius videris requirere, ut ostendam omnes perfectiones, quæ non sunt in Deo *formaliter* esse in ipso *eminenter*: Dicis enim *autorem id eminenter pro mero termino habiturum, quia ejus conceptus nullus formari possit, in respectu ad ens illud perfectissimum*. Hujus rei ego nullam video causam, nisi supponas in Deo omnes perfectiones esse formaliter, quod est τὸ ζητούμενον. In natura Dei necessariò concipio absolutam & summam perfectionem eamque in quovis ejus attributo necessariò contemplor, adeoque comparationem, instituendo attributorum divinorum inter se invicem, nullum reperio, quod majorem perfectionem habeat altero.

Dicit Spinoza in explic. defin. VI. part. I. *Quod absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinere, quicquid essentiam exprimit, ac nullam negationem involvit*, juxta hanc cogitationem Deo non possum assignare extensionem; cogitatio exprimit essentiam Dei, & negationem nullam involvit, quam etiam Deo assignat Spinoza part. 2. Prop. I. Est enim cogitatio actus, quem res cogitans in se ipsa format, qui sic quasi in seipsum reduplicatur, quatenus conscientiam habet, nulla hic involvitur negatio, possum cogitationem concipere absolute infinitam, quæ ex se ipsa sufficiens sit ad existendum: at extensio dependentiam, meram aliunde infert, & passivè se habet; extensum enim est quid passivum & dependens dicit, neque id aliter concipi potest, minorem enim longe habet perfectionem, quàm eam, quæ in cogitatione reperitur: negationem etiam involvit, quatenus nihil est in extensione, propter quod ea possit concipi ut sufficiens ad existendum: Si igitur extensio non sit formaliter Dei, nec ea sit à seipsâ, utique est à Deo, ergo Deus habet tantam perfectionem, per quam aliquam potest producere perfectionem, quæ negationem involvit. Hæc enim perfectio Dei continet in se perfectionem illam, quæ *extensio* vocatur, quod est, quod solemus intelligere, quando dicimus aliquid esse in alio *eminenter*: non enim potest terminus rejici, quando res admittitur, ad summum quæstio tantum foret de nomine.

Probas postea ex mente Spinozæ extensionem ad Dei naturam posse & debere referri. *Dicis contradictorium esse cogitare substantiam tantùm cogitantem producere aliam substantiam extensam, quæ nil cum illa commune habet, quæ ergo cùm per seipsam cognosci possit, alius Deus foret, quod est absurdum.* Hæc enim contradictio jam antea sublata fuit, quatenus ostendimus *creationem ex nihilo* nullam implicare contradictionem, imo plane esse necessariam. Ambigua mihi verò valde est ista phrasis, *per se cognosci posse*, vel enim denotat ita cognosci, ut non cognoscatur in alio tanquam in subjecto, vel significat sic cognosci, ut non cognoscatur in alio tanquam in causa; priori sensu si accipiatur ista phrasis, certum est extensionem per se cognosci, quia non cognoscitur in alio tanquam in subjecto, sed potius est subjectum omnium suorum modorum. Inde verò non sequitur, ut sit alius Deus, sed tunc demum id sequeretur, si extensio non cognosceretur in alio tanquam in causa, sed si talis esset naturæ, ut sibi ipsi ad existendum sufficeret, quod est falsissimum, & sic lapsus perpetuo est Spinoza in confundendis istis, quæ fuerant distinguenda. Pergis & dicis *extensionem Dei naturæ haud indignam esse, quia est simplicissima quà talis, æterna ac infinita, tantum puro intellectu concipitur, ac sub sensus nequaquam cadere potest.* Ego verò nego esse simplicissimam, cùm sit divisibilis in partes, saltem cogitatione, id quod vel sic potest concipi: negare non potest Spinoza, quin ista pars extensionis, quam oculis usurpamus sit divisa, quatenus abscissa est à reliqua parte infinita; potuit e. inde abscindi per divisionem & sic tota illa extensio infinita potuit dividi, neque etiam putem hîc negari posse, quin ab istâ extensione infinita, à qua nunc tanta pars, quousque oculos nostros evibramus potuerit major pars, abscindi, & sic porro. Reliqua ergo ista extensio infinita semper ut divisibilis concipi potest. *Extensio* ista etiam *æterna* non est, quia non existit vi suæ essentiæ, quod ex antedictis potest patere: *infinita* si dicatur

catur non tamen absolute est *infinita*, ne quidem ex mente Spinozæ, cùm negationem involvat, uti ostendimus, sed simplicitas naturæ divinæ planè evertitur, si dicas attributa ei adeo diversa convenire, quorum quodlibet diversam plane habet essentiam, cujusmodi est cogitatio & extensio. Potentiam infinitam posse extensum ex nihil producere, non tantùm dixi, sed superius etiam probavi; si juxta Spinozam dicas hoc *idem esse, ac si dicerem, infinitum posse extra infinitum numerum alium ponere*, fateor, me hanc identitatem non capere, nisi forsan eam conciliet confusa acceptio vocis *infinitum*, quam tollat distinctio vocis in *infinitum extensione* & *infinitum perfectione*: an verò putas potentiam infinitam esse nemerum infinitum, atque ita existimas, dum extensio producitur eam poni extra nemerum infinitum, quis hæc concedet? quando Deus extensum ex nihilo producit, efficit, ut præter se, qui est infinitus perfectione, aliud etiam existat infinitum, quod est infinitum extensione, & nihil habet cum priore infinito commune præter nomen. Nihil verò contra istam distinctionem facit, quod ex Spinoza regeris, *infinitum perfectione cogitari sine contradictione non posse, si infinitam extensionem, quæ summum est attributum æternæ perfectionis ab eo removeas.* Hoc enim totum nititur diversâ definitione Dei, quâ eum concipit tanquam *constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam & infinitam essentiam exprimit*, unde concipit in Deo diversas realitates & essentias diversas, cùm tamen, si rectè velimus philosophari debeamus statuere, *substantiam habere unum tantum attributum reale, quod ejus essentiam constituit*, & per quod una substantia ab aliâ distinguitur, quæ diversum plane habet attributum reale, quod ejus essentiam constituit, quamvis varia possimus cuilibet substantiæ assignare attributa notionalia. Dum cogitatur *infinitum perfectione*, cogitatur talis perfectio, quæ nullam involvit imperfectionem, & quæ propterea est infinita; atque hinc opus est, ut ista perfectio in cogitatione tantùm dicatur consistere, ut ita illud infinitum perfectione explicetur per infinitum cogitatione. Vides quomodo possit cogitari infinitum perfectione, etsi ab eo removeas infinitam extensionem.

Ultimum Spinozæ restat, *quod extensio & cogitatio sint duo attributa nobis cognita æternæ substantiæ, quæ conveniunt in conceptu infinitatis, idem namque esse ens infinitum, quod modo sub attributo cogitationis, modo sub attributo extensionis concipimus*: Ego verò existimo hunc conceptum infinitatis, in quo conveniunt extensio & cogitatio, esse nimis confusum, & non nisi notionem aliquam abstractam repræsentare, quæ non in re, sed in nostra cogitatione tantùm consistit: Ens enim infinitum sic abstractum ab extensione & cogitatione vix aliquid aliud nobis repræsentat, quàm communitatem nominis, saltem ego nullum distinctum conceptum formare queo, quomodo enim Ens illud infinitum, quod sic abstractum ab cogitatione extensione, nescio quid sit, possum modo sub attributo extensionis, modo sub attributo cogitationis concipere? quomodo erit idem Ens, quod sub attributo *extensionis* concipio, cum illo, quod concipio sub attributo *cogitationis*, nisi idem sit *extensio* & *cogitatio*: & si idea extensionis est diversa ab idea cogitationis, uti fateris, ergo etiam

etiam id, quod in re respondet istis Ideis, non potest dici idem: Sed dicis *nos τὸ cogitare, τὸ extensum, τὸ infinitum esse, non clarè explicare posse*: atque inde putas, *possibile non esse ex eo aliquam compositionem concludere, eò quod si unumquodque attributum possemus considerare in sua perfectione, distinctio inde non alia sit oritura, nisi rationis, quæ compositionem nullam parit*. Quæ equidem miror, quomodo dicas. An negare potes nos intelligere cogitare, quòd si hoc non intelligamus clarè, cujus immediatè nobis sumus conscii, & per quod, si quidquam clarè intelligamus, hoc ipsum intelligamus, non video quid ergo clarè intelligamus; an non intelligit quilibet, quid sit *extensum in longum latum, & profundum*; hæc sanè adeo clara sunt, ut per definitionem ea non tam clariora simus reddituri quàm tenebris obducturi, quod faciendum non esse, nosti, monuisse Cartesium in I. par. Princ. Omnino quilibet intelligit, qui non spontè cœcutire voluerit, *cogitationem* esse quid plane diversum ab *extensione*, ea nihil reale inter se commune habere, & per consequens, si ea inter se invicem uniantur, *veram & realem compositionem ex iis esse orituram.* Concludis *multò simplicius, inquiet, Spinoza hac via declarari omnia possunt, quàm si ponas duas substantias plane diversæ naturæ, quarum tamen una ab alia producta erit.* Ad quæ non alia regero, quàm, quòd observem, cùm hæc via Spinozæ adeo sit salebrosa, caliginosa & impervia, & tam apertè contradictoria ponat, nos eam relinquere oportere, & viam à Cartesio inventam, esse calcandam, quæ vel ex hâc ipsâ comparatione cum viâ Spinosisticâ facta est luculentior.

FINIS.

